الدُّكتُور أُسَامَة شَفِيع السَّيِّد

مُحيي الدِّين بن عَرَبي

آراؤُه الفِقهيَّة والأُصُوليَّة

قدَّم له

فضِيلة الإمام الأكبر

أحمد الطَّيِّب

شيخ الأزهر الشَّريف

تُراث

محيي الدين بن عربي: آراؤه الفقهية والأصولية
تأليف: الدكتور أسامة شفيع السيد
قدّم له: فضيلة الإمام الأكبر أحمد الطيب

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠٢١/٣٠٧٣٨
الترقيم الدولي: ISBN 978-977-86087-0-0

مركز تراث للبحوث والدراسات
الهرم - الجيزة - جمهورية مصر العربية
٠٠٢-٠١٠٩٨٢٧٤٧٥٢
info.turath@gmail.com

turathcenter
turathcenter
turathcenter

الطبعة الأولى: جمادى الآخرة ١٤٤٣هـ - يناير/كانون الثاني ٢٠٢٢م.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز

مُحيي الدِّين بن عَرَبي

آراؤُه الفِقهيَّة والأُصوليَّة

الدُّكتور أُسامة شَفيع السَّيِّد

قدَّم له

فضيلة الإمام الأكبر

أحمد الطَّيِّب

شيخ الأزهر الشَّريف

تُراث

TURATH for Research and Studies

أصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدَّم بها المؤلف (رحمه الله) إلى قسم الشريعة، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، بإشراف أ.د. محمد بلتاجي حسن، وبمناقشة كل من: أ.د. محمد نبيل غنايم، أ.د. عبد اللطيف عامر، ونال بها درجة الماجستير بتقدير امتياز، وذلك في ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

الإهداء

إلى أبويَّ الكريمين

رجاء أن أبلغ شيئًا من بِرهما

وإلى إخوتي

سائلًا الله أن يسبل عليهم ستر حفظه وعنايته

وإلى زوجي

تلك النعمة التي لم أقم بحقّ شكرها

أسامة

فهرس المحتويات

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

يشغل الشيخُ الأكبرُ محيي الدين بن عربي موقعًا مركزيًا في التراث الإسلامي عمومًا وفي التراث الصوفي على وجه الخصوص. ولعل هذا التراث لم يعرف شخصيةً أثارت الجدل في القديم والحديث كشخصية ابن عربي، ولعله لم يعرف رجلًا من رجال التصوف اختصم القدماءُ والمحدَثون في تقديره كما اختصموا في تقدير هذا الصوفي الكبير الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، ولم يزل شاغلَهم حتى الآن.

ولقد كانت عقيدةُ ابن عربي ومذهبُهُ في التصوف ونظريتُهُ في العرفان موضوعَ هذا الجدل العاصف ومحورَ تلك الخصومة العنيفة التي حَجَبَت بعضَ الوجوه المعرفية الأخرى التي امتاز بها الشيخُ، وكانت خليقةً إذا خصَّها العلماءُ والباحثون بمزيد عناية واهتمام بأن تُسهِم في تقديره تقديرًا أقرب إلى الموضوعية وأدنى إلى الإنصاف. فأكثرُ الناس لا يعرفونه إلا صوفيًا يقول بوحدة الوجود، ويذهب في التصوف مذهبًا عرفانيًا عويصًا تباينت مواقفُ العلماء منه أشدَّ التباين، بين مؤيِّد له قائل بولاية صاحبه مُعتَذِرٍ عنه بتأويل عباراته المشكِلة على أحسن معانيها، ومُنتَقِد له متحامل عليه قائلٍ بخروجه لا من دائرة الولاية فحسب وإنما من دائرة أهل الإيمان الصحيح أيضًا.

شُغِلَ الناسُ إذن بتصوف ابن عربي ومذهبه فيه عن النظر إليه من بعض الزوايا الأخرى؛ فجهلوه مُتكلِّمًا، أو مُفسِّرًا للقرآن، أو مُحدِّثًا عارفًا بالحديث روايةً ودرايةً، أو فقيهًا وأصوليًا بلغ رتبة الاجتهاد المطلق في رأي نفسه. صحيحٌ أن أحدًا لا ينازع في أن الجانب الصوفي كان هو الجانب الذي غلب على شخصيته، وصحيحٌ أيضًا أنه عاش حياته باحثًا عن الحقيقة الكبرى من منظور العرفان الغيبي، ولكننا نستطيع أن نُقرِّر كذلك -دون أن نعدو الحقيقة- أن العلوم الإسلامية الأخرى كان لها نصيبٌ موفورٌ من

عنايته وحظٌّ عظيمٌ من الحضور في مؤلَّفاته التي أعيت العادِّين كثرتُها، وفي مقدمتها موسوعتُهُ الكبرى «الفتوحات المكية»، هذا الكتابُ الخالد الذي وصفه عثمان يحيى بأنه «لا يُقَارَنُ به ولا يدانيه أيُّ مُؤَلَّفٍ آخر في كل ما عرفته اللغةُ العربيةُ من كتابات في علوم التصوف، وبأنه يُمثِّل في مجال الآداب والمعارف الصوفية، عملاً فريدًا لم يُعرَف له نظيرٌ ولم يُنسَج على منواله من قبل».

لم يكن عجيبًا -والحالُ هذه- ألا نجد في كتابات القدماء والمُحدَثين اهتمامًا بالكلام عن فقه ابن عربي وأصوله؛ لأن أولئك وهؤلاء شُغِلُوا بالوجه الصوفي للرجل عن تجلية وجوهه المعرفية الأخرى، ومن بينها وجهُهُ الفقهي والأصولي. وأما كتاب الأستاذ محمود الغراب «الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي» الذي توفَّر فيه على جمع أقوال ابن عربي في الفقه والأصول فلا يعدو أن يكون استثناءً يؤكد ما أسلفناه من أن الناس لم يعرفوا منه إلا وجهًا واحدًا وغابت عنهم سائرُ الوجوه. ولكن الأستاذ الغراب، رحمه الله، اكتفى بالجمع وحصر مسائل الخلاف بين ابن عربي وابن حزم الذي نُسِبَ إليه الشيخُ الأكبر أو إلى الظاهرية في العموم، دون أن يتجاوز الجمعَ إلى توجيه هذه الأقوال أو تحليلها أو تخريجها على أصولها أو وضعها في إطارها النظري الصحيح الذي يكشف عما يمكن تسميتُهُ بالفكر الفقهي عند محيي الدين بن عربي.

ولئن كان الأستاذ الغراب قد طرق باب الفقه والأصول عند ابن عربي، فإن باحثًا قديرًا مضى بالدرس الفقهي والأصولي عنده إلى غايته المرجوة، وقدَّم للمكتبة العربية في مطالع هذا القرن عملًا فريدًا قلَّ أن تجد له نظيرًا في الدراسات الفقهية المعاصرة. أما هذا الباحثُ القديرُ، فهو الدكتور أسامة محمد شفيع الدين السيد رحمه الله، مدرس الشريعة الإسلامية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة، الذي اخترمته المنيةُ في السادس من مايو ٢٠٢١م، وهو في عنفوان الشباب وذروة العطاء، فحُرِمنا برحيله المثالَ الحَسَنَ لما ينبغي أن يكون عليه الباحثُ الجادُّ في الدراسات الإسلامية عمومًا والدراسات الفقهية بوجه خاص؛ فقد كان رحمه الله مخلصًا لدراسة الشريعة كلَّ الإخلاص، عاكفًا على النظر في مصادرها عكوفَ الراسخين في العلم الباحثين عن حقائقه لا عكوفَ طلاب

الشـهادات الذين يملأون الدنيا ضجيجًا فارغًا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعًا. وهو وإن كانت الشريعةُ لُبَّ اهتمامه ومدار تخصصه الذي اختاره بعد تخرجه في دار العلوم عام ١٩٩٧م قارئٌ موسـوعيٌّ يبسط جناحيه على سائر علوم العربية والإسلام، ويضرب فـي كل علـم منها بسـهمٍ وافـرٍ، فكان أديبًـا لغويًّا ناقـدًا مُتكلِّمًا صوفيًّا، وإنـك واجدٌ آثارَ هذه المعرفة الموسوعية شاخصةً في كل ما كتب أو ترجم إلى العربية من الإنجليزية أو الفرنسـية. فرحم الله عالمنا الشـاب، وأجزل له المثوبة، وجعل ما ترك من أثرٍ علميٍّ في حياته القصيرة شفيعًا له يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلا مَن أتى الله بقلب سليم.

وأمـا العمـل الفريد الذي نعنيه فهو هذا الكتاب الذي نُقـدِّم له بهذه الكلمة الموجزة «محيي الدين ابن عربي: آراؤه الفقهية والأصولية»، وكان في الأصل رسالةً علميةً نال بها الدكتور أسامة، رحمه الله، درجة الماجستير عام ٢٠٠٣م. ولا ريب أن هذا الكتاب -في ضوء ما أسلفنا من قلة عناية القدماء والمُحدَثين بالكلام عن الجانب الفقهي والأصولي عند محيي الدين ابن عربي - سيملأ فراغًا واضحًا في المكتبة العربية، التي تحفل بمئات الكتب والدراسات عن تصوف الشيخ وعقيدته، وتفتقر في الوقت نفسه إلى كتابٍ كهذا يُعنَى بدراسة آرائه في الفقه ومعالجة نظريته في الأصول.

والحـق أن إماطـة الحجـاب عـن الآراء الفقهيـة والأصوليـة التي قال بهـا ابنُ عربي لـم تكن مهمةً يسيرةً، وإنما كانت عسيرةً كلَّ العسـر، شـاقةً كلَّ المشـقة؛ ذلك أن أقواله فـي الفقـه والأصول منتشرةٌ في تضاعيف كلامه فـي «الفتوحات الكبرى» ممتزجةٌ بأقواله فـي العقيدة والتصوف امتزاجًا قد يُفضي إلى شـيء من الارتبـاك أو الاضطراب في فهم مراميهـا، دع عنـك اكتنـاز عبـارة الشـيخ ووجازتها إلـى حدّ الإلغـاز أحيانًـا؛ وهو الأمر الذي أوجب على الدكتور أسـامة أن يُطيل النظر في هذا الكتاب الموسـوعي، وأن يتوفر علـى قراءته قراءةً متأنيةً؛ لاسـتخلاص مـا يمكن أن نصفه بأنه شـذراتٌ متفرّقةٌ في الفقه والأصول.

زد على هذا أن ابن عربي كان يُورِد القول خِلوًا من الدليل، ويسوق الرأي بغير بيان الحُجَّـة التـي يقـوم عليها، فكان على الدكتور أسـامة أن يقوم بتوجيه مذهبه؛ باستخراج

الأدلة التي بنى عليها أقوالَهُ على وفق الأصول المعتبرة عنده، ثم مقارنة ما ذهب إليه من آراء فقهية وأصولية بما سبق إليه جمهورُ الفقهاء والأصوليين، ولا سيما ابن حزم الذي شاع أنه يسلك سبيله أو يتمذهب بمذهب أهل الظاهر في العموم.

نهض الدكتور أسامة بهذا العمل المركَّب أحسن نهوض ممكن؛ فجمع أقوال ابن عربي، وخرَّج فروعَهُ على أصوله، وقارن أقواله بأقوال غيره من أهل الفقه والأصول، فاستقامت له أربعةُ فصول محكمة البناء، سوى التمهيد والخاتمة، فدرس في الفصل الأول مصادر التشريع عند ابن عربي، وتناول في الفصل الثاني الأحكام الشرعية ومباحث التكليف عنده، وعرض في الفصل الثالث لآرائه في الاجتهاد والتقليد، ثم حلَّل في الفصل الرابع ما وقف عليه من مسائل الفروع الفقهية التي وقف عليها في الفتوحات الكبرى.

لقد سيطر الدكتور أسامة، رحمه الله، على مادة كتابه هذا سيطرةً مُعجِبةً، وعرض لها عرضًا بديعًا يجمع بين عُمق التحليل الذي يَدُلُّك على قوة العقل وتوقد الذهن، وبين فصاحة الأسلوب التي تنبئك عما استقام لهذا العالم الشاب من وفور ملكة البيان ورسوخ القدم في العربية معناها ومبناها.

وثمَّة خصيصةٌ أخرى امتاز بها الدكتور أسامة، رحمه الله، ونحسب أنها لا تُتاح إلا لأفذاذ الكُتَّاب أو لآحادهم في الجيل بعد الجيل، وهي أن كتابتَهُ نَسَقٌ واحدٌ متصلٌ أحسن الاتصال وأكمله، حتى كأنك تشعر أنه قد ألَّف الكتابَ في جلسة واحدة، ولم يؤلِّفه مُنجَّمًا على المعهود في طريقة التأليف والكتابة العلمية. وهذا -فيما نحسب- أحدُ الفروق التي يتمايز بها الكُتَّاب ويتفاضلون في منازل البراعة والاقتدار. زد على هذا ما كان يمتاز به من أصالة الرأي وقوة الشخصية العلمية التي تجد آثارها شاخصةً في الكتاب من أوله إلى آخره، لا نقول في كل صفحة من صفحاته، وإنما في كل فقرة منها.

ولا أحسب أننا بحاجة -بعد هذا الذي أسلفنا مما يمكن التحقُّق من صدقه عند قراءة هذا العمل المهم- إلى شرح الأسباب التي دعتنا إلى نشر هذا الكتاب، وإلى الاحتفاء به احتفاءً يليق بخطورة موضوعه من جهة، وبما استقام لكاتبه من ملكات وخصائص جديرة بأن تنزله منزلة الطبقة الأولى من الكُتَّاب والباحثين.

والحق أننا بذلنا أقصى جهد مستطاعٍ حتى يخرج الكتابُ على الصورة المُثلى التي ينبغي أن يكون عليها، معتمدين في ذلكَ على أصل الرسالة العلمية التي نال بها درجة الماجستير؛ فأعدنا كتابتها، وتوفرنا على مراجعتها غير مرةٍ، دون أن نتدخل فيها بأي صورة من صور التدخل؛ ولهذا فقد أبقينا -مثلًا- على الطريقة التي اعتمدها في تخريج الأحاديث؛ حيث كان يكتفي بذكر المصدر مشفوعًا بالنص على الكتاب والباب الذي ورد فيه الحديث، بغير بيانٍ لرقم الحديث أو للطبعة التي عوَّل عليها في تخريجه؛ إذ كان يريد -في أكبر الظن- ألا يُضيّق على القارئ واسعًا، بأن يُتيحَ له الرجوع إلى أي طبعة شاء إذا أراد الاستيثاق من صحة التخريج. وقل مثل ذلك عن طريقته في استخدام المعاجم اللغوية؛ إذ كان يكتفي بذكر المادة أو الجذر، بغير بيانٍ للطبعة التي رجع إليها.

وبعدُ، فلا يسعنا إلا أن نتقدم بموفور الشكر وعظيم التقدير لفضيلة أستاذنا العلامة الدكتور محمد شفيع الدين السيد، والد عالمنا الشاب، أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بجامعة القاهرة، والوكيل الأسبق لكلية دار العلوم، وعضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة، فليس هذا الكتابُ إلا ثمرةً من ثمار غرسه الطيب، داعين الله عز وجل أن يربط على قلبه، وأن يرزقه الصبر على مصابه الأليم، ورجاؤنا أن يجد في قراءة ما خَطَّتهُ يمينُ وَلَدِهِ شيئًا من العزاء والسلوى.

ولا يفوتنا كذلك أن نسوق الشكر إلى زوجة الدكتور أسامة وأسرته، سائلين الله عز وجل أن يلهمها الصبر على فراق راعيها الأمين.

والشكر موصولٌ لفضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور أحمد الطيب، شيخ الأزهر الشريف، الذي تكرَّم بالتقديم لهذا الكتاب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

وكتبه

د.أحمد محمود إبراهيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة فضيلة الإمام الأكبر أحمد الطيب

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، وبعد:

فقد طلب إليَّ الأخ الفاضل أ.د. محمد شفيع الدين السيد، أستاذ البلاغة والنقد الأدبي بكلية دار العلوم، أن أكتب مُقدِّمة لكتاب ابنه فقيد العلم والعلماء، ودُرَّة شباب المحقِّقين والمدقِّقين: الدكتور أسامة شفيع، رحمه الله رحمةً واسعةً وتقبَّله بواسع مغفرته ورضوانه.

ولقد ألقيتُ نظرة «مُسرعة» على صفحات هذا الكتاب، فألفيته من هذا النوع المتميز من الأبحاث العلمية: موضوعًا وبحثًا ودِقَّة وقُدرة على استجلاء دقائق المعاني وكشف غوامضها، وغير ذلك مما يصعب على كثرةٍ كاثرة من أبنائنا الباحثين في تراثنا النقلي والعقلي والعرفاني.

وكلمتي المُوجَزَة التي أُقدم بها كتاب د. أسامة -رحمه الله- هي الإشارة إلى الأهمية القُصوى التي يُمثلها هذا الكتاب في مجال ربط علوم الشريعة، أو علوم الظاهر، بعلوم الذَّوْقِ والعرفان، وذلك رغم ما يبدو بينهما من «حواجز» مُصطَنعة اصطناعًا عند كثير من فقهائنا وعلمائنا.. فها هو ذا الشيخ الأكبر: محيي الدين ابنُ عربي، وهو البحر الذي لا ساحل له، والذي يموج بعلوم «الأسرار» وتجلياتها، يتألق في هذه الدراسة العلمية، فقيهًا أصوليًا لا يُشق له غبار، في مزاحمة أئمَّة الفقه وأساطين علم الأصول.. وقد أشار د. أسامة -رحمه الله- إلى خلفية الرياضات والمجاهدات

التي يستندُ إليها -فيما يستند- فقهُ الشيخ الأكبر، والتي بلغت في شدتها حدَّ الانقطاع إلى القبور، والانزواء إليها، والاشتغال بالمراقبة ومحاسبة النفس.

ولا ريبَ في أنَّ مثل هذا النَّفَس «الأكبري الذي أشار إليه المرحوم د. أسامة»، هو ما نفتقده -عادةً- في مصادرنا في الفقه وأصوله، والتي تسرد الأحكام في صورة «قانونية» مجردة، مثل: وجَب وسُنَّ ونُدب وحَرُم وكُرِه... إلى آخر هذه الصياغات، التي تُقدم «الأحكام» في إطارٍ من الدلالات المُحكَمة، والتعريفات الدقيقة طردًا وعكسًا، دون التذكير أو الإشارة إلى ما يقع خلفها من أُفق روحي أو خلقي.

ونحن لا نُنْكِرُ أن بعض المؤلَّفات الفقهية قد سَدَّتْ هذه «الثغرة» على نحوٍ أو آخَر، إلَّا أنه سيبقى دائمًا أنَّ الفقهاء، من شيوخ التصوف، هم مَن استطاعوا أن يَمزُجوا -مزجًا عجيبًا- بين أحكام الفقه، وبخاصة في باب العبادات، وبين أسرارها، التي لا تَلُوحُ إلَّا لمَن استوفى شروط التعرُّض لها، وكان من أهلها.. وإذا شئتَ مثالًا على ذلك فتأمَّل كتاب «الصلاة»، في رُبع «العبادات» من «إحياء علوم الدين» لحُجَّة الإسلام الإمام الغزالي (٤٥٠-٥٠٥هـ)، ومعالجته الظاهرة، التي لا تختلف عن المعالجة الفقهية عند أئمَّتنا وعلمائنا، إلَّا أنَّك سرعان ما تُبصر منظورًا آخَر مختلفًا عن منظور الفقهاء، أو قُل: نَفَسًا لا يُعرف في المعالجات الفقهية والأصولية لهذه الأحكام ذاتها.. يَدلُّك على هذا الفرق أمران: الأوَّل اللغة «النَّدية» التي تُطرِبُك وأنت تقرأ هذا الباب من كتاب الإحياء، والثاني: إفراد فصل مستقل يُبيِّن فيه «أسرارَ الصلاة» وشروطَها الباطنة.. وغير ذلك مما لا يدخل في علوم الفقه وحدوده، بمعناه الاصطلاحي.

وهذا الكتاب «الرائد» وإنْ تكفَّل ببيان الجانب الفقهي والأصولي، في تراث

«الشـيخ الأكبـر»، إلَّا أنه استبط في ثناياه كثيرًا من هـذا «المـزج» العجيب أيضًا، بين الفقيه المستقل، والصوفي المُتلقِّي، في دراسة فقيدنا العزيز، رحمه الله رحمةً واسعة، ونفع بآثاره وجهوده؛ إنه نعم المجيب.

«وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم»

القاهرة في:

٢/ ٦/ ١٤٤٣هـ

٥/ ١/ ٢٠٢٢م

أحمد الطيب

شيخ الأزهر الشريف

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد جاء ابن عربي فملأ الدنيا وشغل الناس، وأحسبه لم يزل شاغلهم إلى الآن، ولعل هذا الكتاب من جملة الشغل الذي عَمَّ القدماء والمُحدَثين جميعًا.

كان الرجل ذكيَّ الفؤاد، فقيه النفس، موفور الهمة، مُتوقِّد الذهن، قد بدت عليه مَخَايِل النجابة مذ كان يافعًا. طلب العلم فبدأ بالقرآن، وقرأ السبع مُسنَدَة على مشيخة بلده، وسمع الحديث وأجيز فيه حتى بلغ رتبة المُحدِّثين في قول بعضهم، ورتبة الحُفَّاظ في قول آخرين، واختصر السنن والسيرة وبعض كتب الفقه، وعرف الخلاف، وأحصى الأقوال، ورجَّح واختار؛ فوافق وخالف، واجتهد وانفرد، وودَّ -لو أُنسِئَ له في أجله- أن يؤلِّف كتابًا في الفقه جامعًا لمسائل الشريعة على اختلافها.

وكان قد حصَّل علوم اللغة، وطالَع كتبًا ومجاميع في الأدب شعرًا ونثرًا، حتى بلغ من ذلك أن كتب الإنشاء -في أول أمره- لبعض ملوك المغرب، ولا يتهيأ ذلك إلا لعارف بصناعة العربية، خبير بأسرارها، وقد كان الرجل بهذه المثابة؛ فنظَم ونثر وتصرَّف في فنون القول، والغالب عليه -مع كثرة مُصنَّفاته- وجازة العبارة؛ فلا تراه يُطنِب إلا حيث يقبح الإيجاز، وكان فيما يكتب، كما قال الصفدي: «كأن المنقول والمعقول ممثلان بين عينيه، في صورة محصورة يشاهدها، متى أراد أتى بالحديث أو الأمر ونزله على ما يريد». (الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٤).

وأدركه التصوف صغيرًا، فما كاد يستعجم عوده إلا وقد سلك طريق القوم، فعاف الدنيا، وزهد وتجرَّد، وساح وتفرَّد، وانقطع واعتزل، وخلا في المقابر مدة يلهج بالقرآن

والذكر آناء الليل وأطراف النهار، وأخذ نفسه بأنواع من الرياضات والمجاهدات، وعمل على المراقبة، فكان يُقيّد أقواله وأفعاله؛ بل خواطره، حتى رسخت قدمه في معرفة أدواء القلوب وأدويتها، وخبر المقامات والأحوال وميَّز بينها، وغلب عليه التأله وتجريد النظر إلى الآخرة؛ فما كان يكترث بالوجود مقبلًا أو مدبرًا، وإنما هو بحسب ما يعطيه الوقت، يكثر أن يقول: الصوفي ابن وقته. وصحب المشايخ فاستفاد وأفاد، وانتفعوا به كما انتفع بهم.

وأورثته هذه الرياضات والمجاهدات وتلك العُزَل والخلوات صفاءً في المزاج، وقوة في الطبع، وحِدَّة في الذهن، واشتغالًا بالمهمات؛ فأكثر من التأليف والتصنيف، فله في كل بلد نزله مُصنَّفات بين كبير ومتوسط وصغير، وأكثر ذلك في التصوف وعلومه، وقد ذاع صيته وانتشر أمره في الناس، «ولم يصحبه أحدٌ إلا وتغالى فيه، ولا يخرج عنه أبدًا، ولا يفضل عليه غيره، ولا يساوي به أحدًا من أهل زمانه». (لسان الميزان ٥/ ٣١٠)، وغدا وما يُعلَم صوفي أشيَر ذكرًا ولا أبعد شهرة منه، حتى إن الناس -بعد زمانه- كانوا إذا وجدوا كتابًا في التصوف لا يُعرَف صاحبه، نسبوه إليه.

وأكثرَ من الكلام في العقيدة شعرًا ونثرًا، فأشْكَلَ كثيرٌ من كلامه على طوائف من الفقهاء والمُحدِّثين؛ فاختلفوا فيه أشد ما يكون الاختلاف وأَبيَنَهُ؛ فقال جماعة: ولاية وعرفان، وقال آخرون: فسوق وكفران، وافترق الناس فيه فرقًا أربعًا: فمن محب غالٍ، ومن مبغض قالٍ، ومن عاذر متأول، ومن ساكت متأثم.

وعكف المُحدَثون من بعد على علومه، فتوفَّر أهلُ الأدب على أشعاره وموشحاته، وأهل اللغة على ألفاظه ومصطلحاته، وأهل الكلام على آرائه ومعتقداته، وأهل التصوف على أحواله ومقاماته، ومنازله ومنازلاته، ورياضاته ومجاهداته، وتحت كل علم من هذه العلوم مسالك وشِعَاب، للشيخ فيها أقوال وآراء ومذاهب.

ولستُ أعلم أحدًا من المُتقدّمين تكلم في فقهه وأصوله، اللهم إلا إشارات يسيرة في كتب التراجم أن الرجل كان ظاهريًا، وفي بعضها أنه كان حزميًا، وهذا مع أنه قد تبرأ من الانتساب المذهبي ومن التقليد جملة، وادعى رتبة الاجتهاد المطلق، فقال:

نَسَبُونِي إِلَى ابْنِ حَزْمٍ وَإِنِّي ... لَسْتُ مِمَّن يَقُولُ قَالَ ابْنُ حَزْمِ
لَا وَلَا غَيْرُهُ، فَإِنَّ مَقَالِي ... قَالَ نَصُّ الكِتَابِ، ذَلِكَ عِلْمِي
أَوْ يَقُولُ الرَّسُولُ أَوْ أَجْمَعَ الخَلْـ ... ـقُ عَلَى مَا أَقُولُ ذَلِكَ حُكْمِي

وأما المُحدَثون، فلا أعرف لهم إلا كتابًا واحدًا توفَّر صاحبُهُ على جمع أقوال ابن عربي في الفقه والأصول، وضم إليها طائفة من كلامه في العقيدة، وسمَّى هذا المجموع «الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي»، وهو الأستاذ محمود محمود الغراب.

ولما كان من عادة ابن عربي في التصنيف ألا يُجمِل قوله في المسألة التي يعرض لها في موضعٍ واحدٍ، فقد لزم جامعَ فقهِهِ أن يُلملم هذه الأشتات، وقد فعل، وتصرَّف في النقول نوعَ تصرُّف لم يكن بُدٌّ منه لمَن أراد وَصْلَ ما كان منفصلًا.

وقد كان من همِّ الأستاذ في كتابه -زيادة على الجمع- أن يحصر مسائل الخلاف بين ابن عربي وابن حزم؛ فتراه إذا وقف على مسألة خلافية أورد قُبالتها في الحاشية رأيَ ابن حزم حكاية من كلامه، حتى يتيسر للناظر مطالعة الرأيين، والوقوف على مواطن الخلاف بين الفقيهين.

غير أن الله تعالى قد أبى العصمة إلا لكتابه، فلم يخل مجموع الأستاذ من هَنَاتٍ: بعضها سهوٌ، وبعضها وهمٌ.

فمن السهو: سكوته عن مسائل خلافية، كمسألة مس الجُنُب للمصحف (ص١٥٩)، ومسألة أكثر مدة النفاس (ص١٩٦)، ومسألة جواز استقبال القبلة واستدبارها ببول أو غائط (ص٢٠٥)، ومسألة آخر وقت العشاء (ص٢٠٩).

ومن الوهم: مسائل وفاقية ظنها الأستاذ من الخلافيات، كمسألة وقت الأذان (ص٢١٢)، ومسألة أخذ الزكاة من الكافر (ص٢٨٦)، ومسألة مسافة القصر والفطر (ص٢٤٤، ٣٠٥).

ومن الوهم أيضًا: حكايته كلامًا لابن عربي يظن القارئ أنه مذهبه، فإذا حُرِّر رأيه من كتبه عُلِم أن ما نقله الأستاذ حكاية مذهب لا مذهب، كمسألة الماء يُخالطه شيء طاهر

مما ينفك عنه غالبًا متى غُيِّر أحد أوصافه الثلاثة (ص١٨٨)، ومسألة إقامة الصلاة (ص٢١٣)، ومسألة مَن مرَّ على ميقات وأمامه ميقات آخر، وهو يريد الحج أو العمرة (ص٣٣٠)، فإن هذه المسائل ما تكلم فيها ابن عربي بشيء أصلًا، وما قاله -ونسبه الأستاذ إليه- حكاية مذهب لا مذهب.

ومن الوهم أيضًا: ما وقع فيه الأستاذ من الخلط بين المسائل، فجمع لابن عربي كلامًا في مسألتين مختلفتين، وأودعه ترجمة واحدة، وذلك في مسألة الانتهاض من وتر الصلاة (ص٢٢٩)، وحديث ابن عربي فيها إنما كان عن جلسة الاستراحة، فخلط الأستاذ بين وتر الصلاة وصلاة الوتر؛ فألحق بهذه الترجمة كلامًا لابن عربي في صلاة الوتر.

ومن الوهم أيضًا: عدم تحرير الأستاذ رأيَ ابن حزم في بعض المسائل، كمسألة مَن لم يجد الماء، هل يشترط فيه الطلب أم لا؟ (ص٢٠٠)، فقد حكى كلمة لابن حزم في الحاشية لا تَعَلُّقَ لها بالمسألة أصلًا، ومسألة قضاء المجنون للصوم (ص٣٠٥)، فقد حكى عن ابن حزم القول بوجوبه، ومذهبه نقيض ذلك.

ثم هذا الذي ذكرته إنما هو طرف مما وقفت عليه، ولا يغض من شأن الكتاب؛ فإنَّ حَسْبَ صاحبه أنه السابق في هذا المضمار، وأن مَن بعده منتفعٌ به بلا شك.

ومن ذا الذي سلك سبيلًا غيرَ مطروقةٍ فأمِن العِثار في وِهادها ونِجادها؟!

من أجل ما تقدَّم بدا لي أن الاشتغال بهذا الموضوع مما عساه يجبر نقصًا ويسد خللًا في درس تراثنا الإسلامي عامة، والفقهي خاصة، فهو يكشف الغطاء عن وجه من وجوه المعرفة عند ابن عربي، وهو يفصل في تلك الدعوى التي تناقلتها كتبُ القدماء من نسبته إلى ابن حزم مع إنكاره هو ذلك، وهذا مع ما فيه من جِدَّةٍ صادفت هوىً في نفسي يحملني على استكناه تلك الغيابات.

وقد وفقني الله؛ فجمعتُ أقواله في الفقه والأصول، وأكثر ذلك من موسوعته الكبرى «الفتوحات المكية»، ثم رتبتُ ما جمعته وصنفته، فانتظمته أربعة فصول بعد هذه المقدمة، وما يعقبها من تمهيد.

فأما التمهيد، فأودعته طرفًا من حياة ابن عربي وسيرته، وأكثره بسطٌ وتوثيقٌ لما أوردته في صدر هذه المقدمة مجملًا.

وأما **الفصل الأول**، فهو عن مصادر التشريع عنده، وهذه المصادرُ نوعان:

أحدهما: المصادر المعتبرة، وهي الكتاب والسُّنة والإجماع، فهذه ثلاثة مطالب، يلحق بها رابع في النَّسخ وتعارض الأدلة.

والآخر: مصادر غير معتبرة، وهي القياس وشرع مَن قبلنا.

وأما **الفصل الثاني**: فهو في الأحكام الشرعية ومباحث التكليف، وينتظم أربعة مسائل:

أولًا: الأحكام التكليفية.

ثانيًا: تكليف ما لا يُطاق.

ثالثًا: تكليف الكفار بفروع الشريعة.

رابعًا: مأخذا التكليف، وهما الأمر والنهي.

وأما **الفصل الثالث**: ففي الاجتهاد والتقليد، وينتظم مسألتين:

أحدهما: الاجتهاد.

والأخرى: التقليد.

وأما **الفصل الرابع**، ففي الفروع الفقهية عند ابن عربي، وينتظم حديثًا عن ستة أنواع من الأحكام:

أولًا: أحكام الطهارة.

ثانيًا: أحكام الصلاة.

ثالثًا: أحكام الزكاة.

رابعًا: أحكام الصيام.

خامسًا: أحكام الحج.

سادسًا: متفرقات في النكاح، والميراث.

ثم الخاتمة، وثَبَتُ المصادر المراجع.

والمنهج المعتمد في كتابنا هذا منهج المقارنة؛ إذ هو أقومُ المناهج بالإبانة عن مكان ابن عربي بين جمهرة الفقهاء والأصوليين، وإن كنتُ قد خصصت ابنَ حزم بمزيد عناية، طلبًا للتحقق من تلك الدعوى القديمة.

وقلَّ أن تجد في فقه ابن عربي ذكرًا لدليل، أو إقامة لحجة؛ فلزمني توجيه مذهبه، واستخراج الأدلة له على وفق أصوله التي توفرتُ على درسها في الفصول الثلاثة الأُوَل.

ولما كان المقصود في كل موطن الكشف عن رأيه، فقد لزمتُ جادة الاختصار فيما أنقله من مذاهب العلماء في مختلف المسائل، وأكثر ما يكون ذلك بالمعنى، فإن ابن عربي نَزْرُ العبارة الفقهية والأصولية، فلو أني حكيت عن كلّ إمام كلامه بنصه لخفي مذهب ابن عربي، والمطلوب إظهاره، زيادة على ما في ذلك من الإطالة.

وفي الخاتمة إجمالٌ لما تقدَّم في فصول الكتاب، وحديثٌ موجزٌ عن السّمات العامة لما يمكن الاصطلاح على تسميته بالفكر الفقهي عند ابن عربي، وبها تمام الكتاب، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝٤﴾ [الأحزاب: ٤].

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

التمهيد

ابن عربي فقيه الصوفية

تمهيد تاريخي

غلب الطابع العلمي على الدولة المُوَحِّدِيَّة التي وُلد في زمانها ابنُ عربي، فقد ذكر المؤرخون أن مؤسسها محمد بن تومرت قد رحل إلى المشرق في أول القرن السادس الهجري، ولقي بعضَ العلماء فأخذ عنهم أصول الفقه وأصول الدين، وسمع الحديث على جماعة من المُحدِّثين، وقيل: إنه لقي الغزالي بالشام أيام تزهده، وحضر مجلسه، وذكر له ما فعله أمير المسلمين بكتبه في المغرب، فقال الغزالي حين بلغه ذلك: «ليذهبن عن قليل ملكه، وليقتلن ولده، وما أحسب المتولي لذلك إلا حاضرًا مجلسنا»[1]، فوقعت هذه الكلمة من ابن تومرت مواقع الماء من ذي الغُلَّة الصَّادي، فجعل يسعى السعي الحثيث لِيَنْقُضَ دولة المرابطين في المغرب والأندلس، وبدأ دعوته لذلك سنة ٥١٤، أو ٥١٥هـ بتدريس العلم والوعظ، فاستمال إليه قلوب العامة.

ولما أخرجه ابنُ تاشفين إلى سُوس، نزل بموضع منها يعرف بـ«تَيَنْمُل»، ومنه قامت دعوته، فقد «اجتمع إليه وجوه المَصَامِدَة، فشرع في تدريس العلم والدعاء إلى الخير من غير أن يُظهر إِمْرَةً ولا طِلْبَةَ مُلكٍ، وألَّف لهم عقيدة بلسانهم، وكان أفصح أهل زمانه في ذلك اللسان، فلما فهموا معاني تلك العقيدة زاد تعظيمهم له، وأُشربت قلوبهم محبته، وأجسامهم طاعته، فلما استوثق منهم، دعاهم إلى القيام معه أولًا على صورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا غير، ونهاهم عن سفك الدماء ولم يأذن لهم فيها، وأقاموا على ذلك مدة، وأمر رجالًا منهم ممن استصلح عقولهم بنصب الدعوة واستمالة رؤساء القبائل»[2]، وجعل يذكر المهدي ويُشوِّق إليه، وجمع الأحاديث التي ورد ذكره فيها، فلما استوثق من تَقرُّر هذه العقيدة في نفوس أصحابه ادعى أنه المهدي، ورفع نسبه إلى رسول الله ﷺ؛ فبايعه أصحابه على ذلك، وكان قد صنَّف لهم كتبًا في العلم، «منها

---

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، لعبد الواحد المراكشي، ص١٥٥.

(٢) السابق، ص١٦١.

كتاب سماه «أعز ما يُطلب»، وعقائد في أصول الدين، وكان على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل إلا في إثبات الصفات، فإنه وافَق المعتزلة في نفيها وفي مسائل قليلة غيرها، وكان يُبْطِن شيئًا من التشيع، غير أنه لم يُظهِر منه إلى العامة شيئًا»[1].

وأقام على دعوته زمانًا حتى تمكَّن من مراده، وأنشأ دولة الموحدين، فكان -مع كونه مؤسسها- زعيمها الروحي.

وكان قد تلقَّب بالمهدي، وجمع أحاديث في الطهارة، لعلها كانت البادرةَ الأولى للاشتغال بالسنن والآثار وطرح الرأي، والإعراض عن تفاريع الفقه وكتب المذاهب.

ثم خَلَفه على دولة الموحدين عبد المؤمن بن علي (ت٥٥٨هـ) وهو المؤسس الحقيقي لهذه الدولة، وموطد أركانها.

وفي الحق أن هذا الرجل كان من أبرز علماء عصره، يجتمع حوله الكُتَّاب والأدباء والعلماء، «وهو الذى نظم جماعة الحفاظ الموحدين، وعُنِيَ بأمرها أشد عناية حتى بلغت في أيامه نحو ثلاثة آلاف حافظ، يدرسون كتب المهدي وتعاليمه، وقد تولى الكثير منهم فيما بعد كثيرًا من مناصب الثقة والمسئولية في الدولة الموحدية بالمغرب والأندلس»[2].

وخَلَف عبدَ المؤمن ولدُهُ يوسف، أو يعقوب، وكان آيةً في الذكاء ونفوذ البصيرة، «أعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لأيامها ومآثرها وجميع أخبارها في الجاهلية والإسلام، صرف عنايته إلى ذلك أيام كان بإشبيلية واليًا عليها في حياة أبيه، ولقي بها رجالًا من أهل علم اللغة والنحو والقرآن»[3]، وحفظ القرآن وصحيح البخاري وجملًا من الفقه، وتوسَّع في المشاركة في مختلف العلوم، ومال إلى الفلسفة، فجالس ابن طفيل وابن رشد وابن زُهْر[4]، وما لخَّص ابن رشد فلسفةَ أرسطو ولا شرح مستغلقها

---

(١) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص١٦١، ١٦٢.

(٢) دولة الإسلام في الأندلس، لمحمد عبد الله عنان، ٦/ ٦٤٦.

(٣) المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص١٩٩.

(٤) انظر: دولة الإسلام في الأندلس ٦/ ٦٤٦.

إلا بسبب من هذا الخليفة العالم[١]، «وفي الجملة، لم يكن في بني عبد المؤمن -فيمَن تقدَّم منهم وتأخر- ملك بالحقيقة غير أبي يعقوب هذا»[٢]. وقد مات في حصاره لمدينة شَنْتَرِين[٣] سنة ٥٨٠هـ.

وخَلَف يعقوبَ ابنُهُ، أبو يوسف، الملقب بالمنصور، وكان رجلًا دَيِّنا، يتولى الإمامة بنفسه في الصلوات، ولما تأخر يومًا عن صلاة العصر حتى كاد يذهب وقتها، خرج فرأى الناس ينتظرونه ما صلوا، فصلى بهم ثم أوسعهم لومًا وتقريعًا، «وقال: ما أرى صلاتكم إلا لنا، وإلا فما منعكم أن تقدّموا رجلًا منكم، فيصلي بكم، أليس قد قدَّم أصحابُ رسول الله ﷺ عبدَ الرحمن بن عوف حين دخل وقت الصلاة وهو غائب؟! أما لكم بهم أسوة، وهم الأئمة المُتَّبَعون والهداة المهتدون؟! فكان ذلك سببًا لقطعه الإمامة»[٤].

وقد تولى يعقوب الخلافة شابًّا، وهو في نحو الثلاثين من عمره، وابتدأ عهده بجملة من أعمال الخير والصلاح، ففرق مائة ألف دينار في الفقراء والضعفاء، وسرح المسجونين، ونشط لقمع الرذيلة التي أشاعتها في البلاد حياةُ الدَّعَة والترف؛ فأمر بالخمور فأريقت، وطارد شُرَّاب الرُّبّ (وهو شراب مسكر) وأمر بإراقته ومنع بيعه، وإغلاق حوانيته، ومنع من لبس الثياب الحريرية الغالية، ومنع النساء كذلك من لبس الثياب الحفيلة، وألزمهن الاقتصار على الساذج منها، «وهكذا هبَّت على العاصمة الموحدية ريحٌ من الاقتصار والتواضع والتقشف، واختفى كثيرٌ من ضروب الفساد التي كانت ذائعة بها»[٥].

وقام الخليفة الشابُّ في رعيته بالقِسطاس المستقيم، وآسى بين الناس في مجلسه

---

(١) انظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ٢٠٣، ٢٠٤.

(٢) السابق، ص٢٠٤.

(٣) مدينة بغربي الأندلس -من أمنع مدائنها- على نهر التاجة (تاجو) إلى الشمال الشرقي من أشبونة، وبينهما ثلاثون ميلًا، انظر: السابق، ص٢١٥.

(٤) السابق، ص٢٣٦.

(٥) دولة الإسلام في الأندلس ٥/ ١٤٢.

فلم يطمع شريفٌ في حَيْفِه، ولا ييئس ضعيفٌ من عدله، وكتب إلى ولاته بذلك، وأمرهم بإيناس الرعية ورفع المظالم، والنظر في الشكايات، ثم زاد فجلس بنفسه للفصل في الخصومات في غرة رجب سنة ٥٨٠هـ، واتخذ لذلك مجلسًا في المسجد الجامع، ينفق فيه وجه النهار إلى قرب الزوال، حتى أدى ذلك إلى أن طمع فيه السوقة والغوغاء، فاختصم إليه رجلان في نصف درهم، فقضى بينهما، «وأمر الوزير أبا يحيى -صاحب الشرطة- أن يضربهما ضربًا خفيفًا تأديبًا لهما، وقال لهما: أما كان في البلد حكام نصبوا لمثل هذا؟!»[1]، وكان هذا سبب انقطاعه عن المجلس إلا في أيام مخصوصة لأقضية مخصوصة[2].

وفي عهده تغيَّر وجه الفقه في الأندلس، ولندع عبد الواحد المراكشي -وهو شاهد عِيان- يقص ما كان، قال: «وفي أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يُجرَّد ما فيها من حديث رسول الله ﷺ والقرآن، ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدونة سُحْنُون، وكتاب ابن يونس، ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي، وواضحة ابن حبيب، وما جانس هذه الكتب ونحا نحوها، ولقد شهدتُ منها وأنا يومئذٍ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار، وتقدم إلى الناس في ترك الاشتغال بعلم الرأي والخوض في شيء منه، وتوعَّد على ذلك بالعقوبة الشديدة، وأمر جماعة ممن كان عنده من العلماء المُحدِّثين بجمع أحاديثَ من المُصنَّفات العشرة (الصحيحين، والترمذي، والموطأ، وسنن أبي داود، وسنن النسائي، وسنن البَزَّار، ومسند ابن أبي شيبة، وسنن الدارقطنى، وسنن البيهقي) في الصلاة وما يتعلق بها، على نحو الأحاديث التي جمعها ابن تومرت في الطهارة، فأجابوه إلى ذلك، وجمعوا ما أمرهم بجمعه، فكان يُمليه بنفسه على الناس ويأخذهم بحفظه، وانتشر هذا المجموع في جميع المغرب، وحفظه الناس من العوام والخاصة، فكان يجعل لمَن حفظه الجُعل السَّنِي من الكسا والأموال، وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرةً واحدة، وحمل الناس على الظاهر

---

(١) المعجب، ص٢٣٦.

(٢) انظر: السابق نفسه؛ دولة الإسلام في الأندلس ٥/ ١٤٣.

والقـرآن والحديـث، وهـذا المقصـد بعينـه كان مقصد أبيه وجـدّه، إلا أنهما لـم يُظهراه، وأظهره يعقوب هذا، يشـهد لذلك عندي ما أخبرني غير واحد ممن لقي الحافظ أبا بكر ابن الجد، أنه أخبرهم قال: لما دخلتُ على أمير المؤمنين أبي يعقوب أولَ دخلةٍ دَخَلتُها عليـه، وجـدت بيـن يديـه كتاب ابن يونـس، فقال لي: يا أبـا بكر، أنا أنظر فـي هذه الآراء المتشـعبة التي أُحدثت في دين الله، أرأيت يا أبا بكر المسـألة فيها أربعة أقوال أو خمسـة أقـوال أو أكثـر مـن هـذا، فأي هذه الأقـوال هو الحق؟ وأيهـا يجب أن يأخذ بـه المُقلّد؟ فافتتحت أُبين له ما أُشكل عليه من ذلك، فقال لي وقطع كلامي: يا أبا بكر، ليس إلا هذا وأشـار إلـى المصحـف، أو هـذا وأشـار إلى كتاب سـنن أبـي داود، وكان عـن يمينه، أو السـيف! فظهـر في أيـام يعقوب هذا ما خفي في أيـام أبيه وجدّه، ونال عنـده طلبة العلم -أعني علم الحديث- ما لم ينالوه في أيام أبيه وجدّه»[1].

فقـد كان الاجتهـاد إذن ونبـذ التمذهـب والتقليـد أمـلًا يداعـب قلـب الخليفتيـن عبد المؤمـن وابنـه يوسـف، غير أنهما لم يُظهـرا ذلك في العامة حتى قام به أبو يوسـف المنصور، وكان من أثر ذلك أن نبغت طائفةٌ من العلماء يطلبون قدمًا في رتبة الاجتهاد، ويسـعون إلـى الاسـتقلال بالنظر في الكتاب والسُّـنة مـن غير تقيُّد بمذهـب من مذاهب المُتقدّميـن، ومـن هـؤلاء أبو الخطـاب ابن دِحْيَـة، وأخوه أبو عمـرو، «ومحيي الدين بن عربي الحاتمي نزيلُ دمشق»[2].

(١) المعجب ٢٣١، ٢٣٢.

(٢) الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي، ٢/ ١٧٢.

ترجمة ابن عربي

اسمه ومولده:

هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله، أبو بكر وأبو عبد الله، الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بابن عربي. والصحيح أنه (ابن العربي) بإثبات الألف واللام، كما صرَّح هو بذلك في غير موضع من كتبه، كقوله:

فَمَذْهَبِي شَرْعُ النَّبِيِّ　　الهَاشِمِيِّ العَرَبِي
أَقُولُ هَذَا وَأَنَا　　مُحَمَّدُ بْنُ العَرَبِي[1]

على أن المشارقة قد حذفوا الألف واللام من اسمه، فرقًا بينه وبين القاضي أبي بكر ابن العربي المالكي[2] (ت٥٤٣هـ)، وقد جريتُ على هذه السُّنة في كتابي لهذا السبب.

وكان ابن عربي «يُلقَّب بالقشيري، لقب غلب عليه لما كان يشير من التصوف إليه»[3].

ولد في مُرْسِيَة من شرق الأندلس ليلة الاثنين، السابع عشر من شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة من الهجرة (٥٦٠هـ)، وقد ذكر هو مكان مولده، فقال بعد حكايته حادثة وقعت لبعض سلاطين الأندلس: «كان هذا السلطان صاحب شرق الأندلس، يُقال له محمد بن سعد بن مَرْدَنِيش الذي ولدتُ أنا في زمانه، وفي دولته بمُرْسِيَة»[4].

---

(١) ديوانه، ص٦١. وانظر: الفتوحات ٤/ ٥٤٥؛ وكتاب الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي- ترجمة حياته من كلامه، للأستاذ محمود محمود الغراب، ص٥. وذكر الشعراني أنه ابن العربي، فقال: «بالتعريف، كما رأيته في كتاب نسب الخرقة». الطبقات الكبرى ١/ ١٨٨.

(٢) انظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري، ٢/ ١٧٥.

(٣) انظر: لسان الميزان، لابن حجر، ٥/ ٣٠٩؛ طبقات المفسرين، للداودي، ص٤٣٩.

(٤) الفتوحات ٤/ ٢٠٨. وانظر: نفح الطيب ٢/ ١٦٣؛ الشيخ الأكبر، ص١٥.

نسبه وأسرته:

ولابن عربى أصلٌ عربيٌّ مُؤثَّل، فهو طائي الأب، خَوْلانى الأم.

فأما من جهة أبيه، فينتهي نسبه إلى عبد الله بن حاتم الطائي، أخي عَدِي بن حاتم الصحابي الجليل ﷺ، وقد نبَّه على ذلك فقال في تخريج بعض ما ذكره من الأحاديث: «خرَّجه البخاري، عن أخي جدنا عَدِي بن حاتم»[1].

وفي الحق أن الرجل كان شديد الابتهاج بهذه النسبة الحاتمية، فتاه بها وتغنى غير مرة في شعره، كقوله:

وَإِنَّنِي ابنُ حَاتِمٍ   بَيْتُ السَّمَاحِ وَالكَرَمْ
فَكَمْ لَنَا مَآثِرٌ   مَنْصُوبَةٌ مِثْلُ العَلَمْ
لِيُهْتَدَى بِضَوْئِهَا   فِي عُرْبٍ وَفِي عَجَمْ
مَعْلُومَةٌ مَشْهُورَةٌ   مَذْكُورَةٌ بِكُلِّ فَمْ
مَحْبُوبَةٌ مَشْكُورَةٌ   سَارِيَةٌ وَكَمْ وَكَمْ[2]

ثم قال: «وإنما نبهت على أنني ابن حاتم من أجل الكرم الذي جُبلت عليه، ولي فيه الأصل المؤثَّل، مثل ما قيل: «إِنَّ الجِيَادَ عَلَى أَعْرَاقِهَا تَجْرِي».

والأعراق هي الأصول، جمع عِرْق، وهو الأصل في لسان العرب»[3]. ولهذا الكرم الحاتمي عند ابن عربي شواهد تقص بعضها كتبُ التراجم؛ فمن ذلك أن ملك الروم أمر له بدار تُساوي مائة ألف درهم، «فلما نزلها وأقام بها، مرَّ به في بعض الأيام سائل، فقال له: شيءٌ لله، فقال: ما لي غير هذه الدار، خذها لك، فتسلمها السائل وصارت له»[4].

ومما قاله ابن عربي أيضًا، يَدِلُّ بأصله الطائي:

---

(١) الفتوحات ١/ ٦٩٤.

(٢) السابق، ٢/ ٦١٥.

(٣) السابق نفسه.

(٤) نفح الطيب ٢/ ١٦٤. وانظر: الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٣.

وَصْلُ الوَفَاءِ وَهَجْرُ المَطْلِ مِنْ شِيَمِي فَإِنَّنِي حَاتِمِيُّ الأَصْلِ مِنْ طَيِّ[1]

وقال:

أَنَا العَرَبِيُّ الحَاتِمِيُّ أَخُو النَّدَى لَنَا فِي العُلَا المَجْدُ القَدِيمُ المُؤَثَّلُ[2]

وأما نسبته من جهة أمه، فقد تقدَّم أنها ترجع إلى خَوْلان، وإلى ذلك يشير ابن عربي بقوله:

الله أَنْشَأَ مِنْ طَيٍّ وَخَوْلَانِ جِسْمِي فَعَدَّلَنِي خَلْقًا وَسَوَّانِي[3]

على أن الرجل لم يكن يُعنى بنسبه الحسي فحسب، بل كان كذلك شديد العناية بنسبه الديني، كما قال:

إِنِّي لَمِنْ أَصْلِ أَجْوَادٍ ذَوِي حَسَبِ العَمُّ مِنْ طَيِّئٍ وَالخَالُ خَوْلَانِي
وَإِنَّ لِي نَسَبَ التَّقْوَى يُحَقِّقُهُ إِحْسَانُ عَقْدِي بِإِسْلَامِي وَإِيمَانِي
كَذَاكَ لِي نَسَبٌ بِاللهِ مُتَّصِلٌ يَقُولُ أَهْلُ النُّهَى: بِهِ عَلَا شَانِي[4]

وقوله: «العم من طيئ والخال خَوْلاني»، يشير به إلى عمه عَدِي بن حاتم الصحابي ﷺ، وإلى خاله أبي مسلم الخَوْلاني، التابعي العابد الزاهد ﷺ، وقد ذكره مُومِئًا إلى عبادته وزهده، فقال عند حديثه عن العباد: «كان خالنا أبو مسلم الخَوْلاني رحمه الله من أكابرهم، كان يقوم الليل، فإذا أدركه العَيَاء ضرب رجليه بقضبان كانت عنده، ويقول لرجليه: أنتما أحق بالضرب من دابتي، أيظن أصحاب محمد ﷺ أن يفوزوا بمحمد ﷺ دوننا! والله، لأزاحمنهم عليه حتى يعلموا أنهم خلَّفوا بعدهم رجالًا»[5].

وكانت أمه -مع نسبتها هذه الخولانية- تُنسب إلى الأنصار ﷺ، صرَّح بذلك ابن

---

(١) الفتوحات ٢/ ٥٣٩.

(٢) محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، لابن عربي، ١/ ١٩٤.

(٣) الفتوحات ٣/ ٤٤٢.

(٤) الشيخ الأكبر، ص١٦.

(٥) الفتوحات ٢/ ٢٠.

عربي، فقال: «كانت أمي تُنسب إلى الأنصار»[1]، وحكى قصة طويلة حاصلها أن رجلاً يقال له: يحيى بن الأخفش من أهل مراكش، كان بدمشق فرأى النبي ﷺ في منامه، فأمره أن يخبر ابن عربي أن رسول الله ﷺ يأمره أن ينشئ قصيدة يمدح فيها الأنصار، ويخص منهم سعد بن عبادة ﷺ ولا بُدَّ، وكان في هذه الرؤيا حسان بن ثابت ﷺ، فأمره رسول الله ﷺ أن ينظم بيتًا ينسج ابن عربي على منواله، فقال ﷺ:

شُغِفَ السُّهَادُ بِمُقْلَتِي وَمَزَارِي ... فَعَلَى الدُّمُوعِ مُعَوَّلِي وَمَشَارِي

قال ابن عربي: «فلما أخبرني بذلك هذا الرائي -وفقه الله- عملت القصيدة من وقتي من غير فكر ولا روية ولا تثبيط»[2]، وهذا بعض ما جاء فيها:

قَالَ ابْنُ ثَابِتٍ الَّذِي فَخِرَت بِهِ ... فِقَرُ الكَلَامِ وَنَشْأَةُ الأَشْعَارِ
شُغِفَ السُّهَادُ بِمُقْلَتِي وَمَزَارِي ... فَعَلَى الدُّمُوعِ مُعَوَّلِي وَمَشَارِي
فَلِذَا جَعَلْتُ رَوِيَّهُ الرَّاءَ الَّتِي ... هِيَ مِنْ حُرُوفِ الرَّدِّ وَالتَّكْرَارِ
فَأَقُولُ مُبْتَدِئًا لِطَاعَةِ أَحْمَدٍ ... فِي مَدْحِ قَوْمٍ سَادَةٍ أَبْرَارِ
إِنِّي امْرُؤٌ مِنْ جُمْلَةِ الأَنْصَارِ ... فَإِذَا مَدَحْتُهُمُو مَدَحْتُ نِجَارِي
بِسُيُوفِهِم قَامَ الهُدَى وبِهِم عَلَتْ ... أَنْوَارُهُ فِي رَأْسِ كُلِّ مَنَارِ
قَامُوا بِنَصْرِ الهَاشِمِيِّ مُحَمَّدٍ ... المُصْطَفَى المُخْتَارِ مِنْ مُخْتَارِ

إلى أن قال:

سَعْدٌ سَلِيلُ عُبَادَةٍ فَخَرَتْ بِهِ ... يَوْمَ السَّقِيفَةِ جُمْلَةُ الأَنْصَارِ
لله آسَادٌ لِكُلِّ كَرِيهَةٍ ... نَزَلَتْ بِدِينِ اللهِ وَالأَخْيَارِ
فَبِهِمْ عَلَا يَوْمَ القِيَامَةِ مَشْهَدِي ... وَبِهِمْ تَرَى يَوْمَ الوُرُودِ فَخَارِي
كَرِشُ النَّبِيِّ وعَيْبَةٌ لِرِسَالَةٍ ... لَحِقَتْ بِهِمْ أَعْدَاؤه بِتَبَارِ
رُهْبَانُ لَيْلٍ يَقْرَأُونَ كَلَامَهُ ... آسَادُ غَابٍ فِي الوَغَى بِنَهَارِ[3]

---

(١) الفتوحات، ١/ ٣٣٧.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق، ١/ ٣٣٧، ٣٣٨؛ ديوان ابن عربي ٢٩٨-٣٠٠.

وكان أبوه علي بن محمد بن العربي رجلًا صالحًا، وكثيرًا ما كان ينشد:

الحَمْـدُ للهِ لَيْسَ الـرِّزْقُ بالطَّلَـبِ   وَلَا العَطَايَـا عَلَـى فَهْـمٍ وَلَا أَدَبِ
إِنْ قَـدَّرَ اللهُ شَـيْئًا كُنْـتُ نَائِلَـهُ   وَلَيْسَ يَنْفَعُنِي حِرْصِي وَلَا نَصَبِي[1]

وقد حكى ابن عربي واقعة موته، فقال: «كان قبل أن يموت بخمسة عشر يومًا أخبرني بموته، وأنه يموت يوم الأربعاء، وكذلك كان، فلما كان يوم موته وكان مريضًا، استوى قاعدًا غير مستند، وقال لي: يا ولدي، اليوم يكون الرحيل واللقاء، فقلت له: كتب الله سلامتك في سفرك هذا، وبارك لك في لقائك؛ ففرح بذلك، وقال: جزاك الله يا ولدي عني خيرًا، كل ما كنت أسمعه منك تقوله ولا أعرفه، وربما كنت أنكر بعضه، هو ذا أنا أشهده، ثم ظهرت على جبينه لمعة بيضاء تخالف لون جسده من غير سوء، لها نور يتلألأ، فشعر بها الوالد، ثم إن تلك اللمعة انتشرت على وجهه إلى أن عمَّت بدنه، فقبلته وودعته، وخرجت من عنده، وقلت: أنا أسير إلى المسجد الجامع إلى أن يأتيني نعيك، فقال لي: رُح، ولا تترك أحدًا يدخل عليَّ، وجمع أهلَه وبناته، فلما جاء الظهر جاءني نعيُه، فجئتُ إليه، فوجدته على حالة يشك الناظر فيه، بين الحياة والموت، وعلى تلك الحالة دفناه، وكان له مشهد عظيم، فسبحان مَن يختص برحمته مَن يشاء»[2].

وكذلك كان عمه، عبد الله بن محمد بن العربي، رجلًا صالحًا؛ دخل طريق التصوف في آخر عمره على يد صبي صغير لم يدرِ ما هذا الطريق؟ قال ابن عربي: «دخله وهو في عمر الثمانين، فلازم المجاهدة والسواحل حتى برع فيه، كانت له في كل يوم ختمة لازمة، يَهَب نصفها لذلك الصبي الذي رجع على يديه»[3]، وكان كثيرًا ما ينشد:

زَمَـانٌ يَمُـرُّ وَعَيْـشٌ يُمَـرُّ   وَدَهْـرٌ يَكُـرُّ بِمَـا لَا يَسُـرُّ
وَنَفْـسٌ تَـذُوبُ وَهَـمٌّ يَنُوبُ   وَدُنْيَا تُنَادِي بِأَنْ لَيْسَ حُرُّ[4]

---

(١) محاضرة الأبرار ١/ ٢٢٢.

(٢) الفتوحات ١/ ٢٨٦.

(٣) رسالة روح القدس، لابن عربي، ص١١٠.

(٤) الفتوحات ٤/ ٥٤١.

وكذلك كانت أمُّه نور، يذكر ابن عربي من جملة أحوالها أنها كانت تتعهد الصالحات بالزيارة، فمن ذلك أن امرأة يقال لها: فاطمة بنت ابن المثنى القرطبي، من المُحبَّات العارفات بإشبيلية، كانت قد شارفت المائة عام، وكان ابن عربي يخدمها، يقول: «كنت أستحيي أن أنظر إلى وجهها -وهي في هذه السن- من حمرة خديها وحسن نعمتها وجمالها، تحسبها بنت أربع عشرة سنة من نعمتها ولطافتها، وكانت تؤثرني على كل مَن يخدمها من أمثالي، وتقول: ما رأيت مثل فلان، إذا دخل عليَّ دخل بكلّه لا يترك منه خارجًا عني شيئًا، وإذا خرج من عندي خرج بكلّه، لا يترك منه عندي شيئًا»(١).

ثم قال: «وإذا جاءت والدتي لزيارتها، تقول لها: يا نور، هذا ولدي وهو أبوك، فبِرِّيه ولا تَعُقِّيه»(٢).

وكان من أخواله يحيى بن يغان، قد ملك مدينة تِلِمْسان، فبينا هو يسير ذات يوم يتفقد ملكه، إذا به يلقى الفقيه العابد أبا عبد الله التونسي، وكان على الملك ثياب فاخرة، فقال للفقيه: «يا شيخ، هذه الثياب التي أنا لابسها، تجوز لي الصلاة فيها؟ فضحك الشيخ، فقال الملك: ممَّ تضحك؟ قال: من سُخف عقلك وجهلك بنفسك وحالك، ما لك تشبيه عندي إلا بالكلب يتمرغ في دم الجيفة وأكلها وقذارتها، فإذا جاء يبول يرفع رجله حتى لا يصيبه البول، وأنت وعاء مُلِئ حرامًا، وتسأل عن الثياب، ومظالم العباد في عنقك؟! قال: فبكى الملك، ونزل عن دابته وخرج عن ملكه من حينه، ولزم خدمة الشيخ، فمسكه الشيخ ثلاثة أيام، ثم جاءه بحبل، فقال له: أيها الملك، قد فرغت أيام الضيافة، قُم فاحتطب، فكان يأتي بالحطب على رأسه ويدخل السوق، والناس ينظرون إليه ويبكون، فيبيع ويأخذ قُوته ويتصدق بالباقي، ولم يزل في بلده ذلك حتى دَرَجَ ودُفن خارج تربة الشيخ، وقبره اليوم بها يُزار، فكان الشيخ إذا جاءه الناس يطلبون أن يدعو لهم، يقول لهم: التمسوا الدعاء من يحيى بن يغان، فإنه مَلَك فزهد، ولو ابتليت بما ابتلي به من الملك ربما لم أزهد»(٣).

---

(١) الفتوحات ٢/ ٣٤٢.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق، ٢/ ٢١.

وقد تزوج ابن عربي غير مرة، فمن زوجاته: مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البِجائي، رأت في منامها مَن سألته عن طريق الله، بأي شيء يُقصَد؟ فقال لها: بخمسة، وهي التوكل واليقين والصبر والعزيمة والصدق، فعرضت رؤياها على زوجها، فقال لها: هذا مذهب القوم[1]. ومن زوجاته أيضًا فاطمة بنت يونس بن يوسف أمير الحرمين[2]، وكذلك ذكر المترجمون له أن قاضي قضاة المالكية بدمشق «زوَّجه بابنته، وكان يتولى خدمته بنفسه»[3].

وله من الولد الذكور اثنان: سعد الدين محمد الذي أُمُّه فاطمة بنت يونس، «ولد بمَلَطْيَة في رمضان سنة (٦١٨هـ)، وسمع الحديث، ودرس، وقال الشعر الجيد، وله ديوان شعر مشهور، وتوفي بدمشق سنة (٦٥٧هـ)، ودُفن عند والده بسفح قاسيون، وكان قَدِمَ القاهرة، وسكن حلبًا»[4].

والولد الآخر عماد الدين، أبو عبد الله محمد، «توفي بالصالحية سنة ٦٦٧هـ، ودُفن بسفح قاسيون عند والده بتربة القاضي ابن الزكي»[5].

وله من الإناث بنت تدعى زينب، ذكرها في «**الفتوحات**»[6]، وقد ماتت في حياته، وذكر ذلك في «**ديوانه**»[7]، وله بنت أخرى جرى ذكرها في كتابه «**مشكاة الأنوار**»، وتدعى فاطمة.

وصفوة القول أن أسرة ابن عربي جمعت إلى رفعة النسب عزَّ التقوى، وواتتهم الدنيا فكانوا من سَرَاة الأندلس، وقد جاء في ترجمته أنه: «كان من أبناء الملوك والأعيان، ورؤساء ذلك الزمان، وكان أبوه وزير صاحب إشبيلية سلطان الغرب»[8].

---

(١) انظر: الشيخ الأكبر، ص٢٢.

(٢) انظر: السابق.

(٣) الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين، ص٣٠.

(٤) نفح الطيب ٢/ ١٧٠.

(٥) السابق، ٢/ ١٧٢.

(٦) انظر: الفتوحات ٤/ ١٢٠.

(٧) انظر: ديوان ابن عربي، ص٣٠٠.

(٨) الدر الثمين، ص٢٢.

وقد نشأ ابن عربي إذن في خفض ونعمة، والظاهر أنه عَرَفَ في أول حياته ما كان يتعاهده أبناء الأشراف من أنواع اللهو وفنون المتع، فتعلّق بالخروج إلى الصيد، وقد أومأ إلى ذلك في بعض ما كتب، فقال في باب الوصية: «إذا أردت ألا تخاف أحدًا فلا تُخِف أحدًا. تأمن من كل شيء إذا أَمِن منك كلُّ شيء»، ثم قال: «مررت في سفري في زمان جاهليتي، ومعي والدي، وأنا بين قَرْمُونَة وبلمة من بلاد الأندلس، وإذا بقطيع حُمُر وحش ترعى، وكنت مولعًا بصيدها، وكان غلماني على بُعد مني، ففكرت في نفسي وجعلت في قلبي أني لا أوذي واحدًا منها بصيد، وعندما أبصرها الحصان الذي أنا راكبه هَشَّ إليها، فمسكته عنها ورمحي بيدي إلى أن وصلت إليها، ودخلت بينها، وربما مرَّ سنان الرمح بأسنمة بعضها وهي في المرعى، فوالله ما رفعت رؤوسها حتى جزتها، ثم أعقبني الغلمان ففرَّت الحُمُر أمامهم، وما علمت سبب ذلك إلى أن رجعت إلى هذا الطريق؛ أعني طريق الله، فحينئذٍ علمت من نظري في المعاملة ما كان السبب، وهو ما ذكرناه؛ فسرى الأمان في نفوسهم الذي كان في نفسي لهم»[1].

رحلاته:

قد أسلفتُ أن ابن عربي ولد في مُرْسِيَة ونشأ بها، ثم إنه انتقل مع أبيه إلى إشبيلية سنة ثمان وستين (٥٦٨هـ)، فأقام بها إلى سنة ثمان وتسعين (٥٩٨هـ)، ورحل خلال ذلك إلى تونس من بلاد المغرب مرتين، ثم رحل إلى المشرق فجاور بمكة سنة (٥٩٩هـ) ودخل بغداد سنة إحدى وستمائة (٦٠١هـ)، ثم الموصل في نفس العام، ثم مَلَطْيَة في شهر رمضان منه، فأقام عند صديقه محمد بن إسحاق الرومي، والد تلميذه صدر الدين القُونوي، ثم ارتحل إلى مسجد الخليل إبراهيم ﷺ في الجليل في شهر شوال سنة (٦٠٢هـ)، وفي سنة (٦٠٣هـ) نزل القاهرة فأقام بها زمانًا مستهدفًا لحملات الفقهاء الذين كانوا يطالبون برأسه[2]، وظل حياته يطوف في شرق البلاد وغربها حتى ألقى عصا التَّسيار في دمشق إلى أن وافاه أجله، رحمه الله.

---

(١) الفتوحات ٤/ ٥٣١.

(٢) انظر: مؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها، لعثمان يحيى، ١٧-١٨؛ الشيخ الأكبر، ص١٦؛ نفح الطيب ٢/ ١٦٢؛ الدر الثمين، ص٢٢.

والظاهر من أخباره وسيرته أن شهرته ذاعت في كل بلد حتى عرفه ولاة الأمر، واتصل منهم بسبب، والظاهر أيضًا أنهم كانوا يُقرُّون بفضله، ويُذعنون إلى رأيه، ويستنصحونه ويقبلون نصحه وإن أغلظ فيه، فمن ذلك ما حكاه عن نفسه قائلًا: «كانت لي كلمة مسموعة عند بعض الملوك وهو الملك الظاهر -صاحب مدينة حلب رحمه الله- غازي ابن الملك الناصر لدين الله صلاح الدين يوسف بن أيوب، ، فرفعت إليه من حوائج الناس في مجلس واحد مائة وثماني عشرة حاجة، فقضاها كلها، وكان منها أني كلمته في رجل أظهر سرَّه، وقدح في ملكه وكان من جملة بطانته، وعزم على قتله، وأوصى به نائبه في القلعة بدر الدين أيدمور أن يخفيه حتى لا يصل إليَّ حديثه، فوصلني حديثه، فلما كلمته في شأنه أطرق وقال: حتى أُعرِّف المولى ذنب هذا المذكور، وأنه من الذنوب الذي لا تتجاوز الملوك عن مثله، فقلت له: يا هذا، تخيلت أن لك همة الملوك وأنك سلطان، والله ما أعلم أن في العالم ذنبًا يُقاوِم عفوي وأنا واحد من رعيتك، وكيف يُقاوِم ذنبُ رجل عفوك في غير حدٍّ من حدود الله؟! إنك لَدَنِيُّ الهمة! فخجل وسرحه وعفا عنه، وقال لي: جزاك الله خيرًا من جليس، مثلك مَن يُجالِس الملوك، وبعد ذلك المجلس ما رفعت إليه حاجه إلا سارع في قضائها لفوره من غير توقف، كانت ما كانت»[١].

وكان بينه وبين عز الدين كيكاوس، سلطان بلاد الروم، مراسلات؛ إذ كان هذا السلطان كثيرًا ما يستنصح الشيخ، والشيخ لا يألو جهدًا في بذل النصيحة له، فمن ذلك ما أجاب به السلطان عن كتاب كتب به إليه، فقال ابن عربي في جوابه:

كَتَبْتُ كِتَابِي وَالدُّمُوعُ تَسِيلُ ... وَمَا لِي إِلَى مَا أَرْتَضِيهِ سَبِيلُ
أُرِيدُ أَرَى دِينَ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ... يُقَامُ وَدِينَ المُبْطِلِينَ يَزُولُ
فَلَمْ أَرَ إِلَّا الزُّوْرَ يَعْلُو وَأَهْلُهُ ... يُعَزَّوْنَ وَالدِّينُ القَوِيمُ ذَلِيلُ
فَيَا عِزَّ دِينِ اللهِ سَمْعًا لِنَاصِحٍ ... شَفِيقٍ فَنُصَّاحُ المُلُوكِ قَلِيلُ
وَحَاذِرْ بِتَأْيِيدِ الإِلَهِ بِطَانَةً ... تُشِيرُ بِأَمْرٍ مَا عَلَيْهِ دَلِيلُ
لِيُنْمِيَ بَيْتَ المَالِ والبَيْتُ سَاقِطٌ ... فَجِدْ وَتَوَكَّلْ فَالإِلَهُ كَفِيلُ[٢]

---

(١) الفتوحات ٤/ ٥٣١.

(٢) السابق، ٤/ ٥٢٥.

وكتب إليه بكتاب آخر سنة تسع وستمائة، ومما جاء فيه: «لا يغرنك أن الله وسَّع عليك سلطانك، وسوى لك البلاد ومهدها، مع إقامتك على المخالفة والجور وتعدي الحدود؛ فإن ذلك الاتساع مع بقائك على مثل هذه الصفات إمهال من الحق لا إهمال»، ثم قال: «يا هذا، ومن أشد ما يمر على الإسلام والمسلمين -وقليل ما هم- رفع النواقيس والتظاهر بالكفر، وإعلاء كلمة الشرك ببلادك، ورفع الشروط التي اشترطها أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ﷺ على أهل الذمة من أنهم لا يُحدِثون في مدينتهم ولا ما حولها كنيسة ولا ديرًا ولا صومعة راهب، ولا يجددون ما خرب منها، ولا يمنعون كنائسهم أن ينزلها أحد من المسلمين ثلاث ليالٍ يطعمونهم، ولا يأوون جاسوسًا، ولا يكتمون غشًّا للمسلمين، ولا يعلمون أولادهم القرآن، ولا يُظهرون شركًا، ولا يمنعون ذوي قُرُبَاتهم من الإسلام إن أرادوه، وأن يوقِّروا المسلمين، وأن يقوموا لهم من مجالسهم إذا أرادوا الجلوس، ولا يتشبهون بالمسلمين في شيء من لباسهم في قلنسوة ولا عمامة ولا نعلين ولا فرق شعر، ولا يتسمون بأسماء المسلمين، ولا يَكْتَنُون بكُنَاهم، ولا يركبون سَرجًا، ولا يتقلدون سيفًا، وألا يتخذوا شيئًا من سلاح، ولا ينقُشوا خواتيمهم بالعربية، ولا يبيعوا الخمور، وأن يجُزُّوا مَقَادم رؤوسهم، وأن يلزموا زيهم حيثما كانوا، وأن يشدوا الزنانير على أوساطهم، ولا يُظهروا صليبًا ولا شيئًا من كتبهم في طريق المسلمين، ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم، ولا يضربوا بالناقوس إلا ضربًا خفيًّا، ولا يرفعوا أصواتهم بالقراءة في كنائسهم في شيء من حضرة المسلمين، ولا يخرجوا شَعَانين، ولا يرفعوا مع أمواتهم أصواتهم، ولا يُظهروا النيران معهم، ولا يشتروا من الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين، فإن خالفوا شيئًا مما شورطوا عليه فلا ذمة لهم، وقد حلَّ للمسلمين منهم ما يحل من أهل المعاندة والشقاق، فهذا كتاب الإمام العادل عمر بن الخطاب ﷺ»، ثم ختم الكتاب بأبيات من الشعر، منها:

إِذَا أَنْتَ أَعْزَزْتَ الهُدَى وَتَبِعْتَهُ ... فَأَنْتَ لِهَذَا الدِّينِ عِزٌّ كَمَا تُدْعَى
وَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَحْفَلْ بِهِ وَأَهَنْتَهُ ... فَأَنْتَ مُذِلُّ الدِّينِ تَخْفِضُهُ وَضْعَا
فَيَا أَيُّهَا السُّلْطَانُ حَقِّقْ نَصِيحَتِي ... لَكُمْ وَارْعَنِي مِنْكُمْ لِمَا قُلْتُهُ سَمْعَا
فَإِنِّي لَكُمْ وَاللهِ أَنْصَحُ نَاصِحٍ ... أَذُودُ الرَّدَى عَنْكُمْ وَأَمْنَعُهُ مَنْعَا[1]

(١) الفتوحات ٤/ ٥٣٩، ٥٤٠.

طرف من الحياة العلمية لابن عربي:

طلب ابن عربي العلم وهو في ريق الشباب وعنفوانه، أو لعل ذلك كان وهو في مَيْعَةِ الصبا، فإن من عادة السَّراة والأشراف في ذلك الزمان أن يبادروا بتأديب أولادهم وتعليمهم، وقد بدأ -أول الطلب- بالقرآن، «فقرأ القراءات بالأندلس على أبي بكر محمد بن خلف بن صاف، وروى «التيسير» سماعًا من أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي جمرة، وروى بالإجازة من ابن هذيل، وروى «التجريد» بالإجازة عن يحيى بن سعدون القرطبي»[1]، وقرأ كذلك القرآن على أبي القاسم عبد الرحمن بن غالب الشراط بكتاب «الكافي» في مذاهب القراء السبعة المشهورين لأبي عبد الله محمد بن شريح الرعيني المقرئ[2].

وأما شيوخه في الحديث فلا يُحصَون كثرة، فمنهم القاضي أبو عبد الله محمد بن سعيد بن زرقون، سمع عليه كتاب «التقصي» لابن عبد البر، وحدَّثه بجميع مؤلَّفاته، مثل: «الاستذكار» و«التمهيد» و«الاستيعاب» و«الانتقا»، وأجازه إجازة عامة.

ومنهم أبو محمد عبد الحق بن عبد العزيز الإشبيلي، حدَّثه بجميع مُصنَّفاته في الحديث، وعيَّن له من أسمائها: «تلقين المهتدي»، و«الأحكام الصغرى»، و«الوسطى»، و«الكبرى»، ونظمه ونثره، وحدَّثه بكتاب ابن حزم أيضًا، عن أبي الحسن بن شريح بن محمد بن شريح عنه.

وهذا يقتضي أن ابن عربي أبْكَر جدًّا في طلب العلم؛ لأن عبد الحق توفي سنة ٥٨٢هـ وكان لابن عربي آنذاك اثنتان وعشرون سنة.

وسمع «صحيح مسلم» على عبد الصمد بن محمد، و«صحيح البخاري» على يونس ابن يحيى، و«جامع الترمذي» على المكين أبي شجاع زاهر بن رستم، إمام المقام بالحرم، و«سنن أبي داود»، وكتب الخطيب البغدادي، على البرهاني نصر بن أبي الفتوح،

---

(١) غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري، ٢/ ٢٠٨.

(٢) انظر: الشيخ الأكبر، ص٢٨.

و«المعلم بفوائد مسلم» للمازري على سالم بن رزق الله الإفريقي، وكتاب القاضي أبي بكر بن العربي على ابن عيشون، وكتابه «سراج المهتدين» على أبي الوابل بن العربي، ابن عم المؤلف، و«رسالة القشيري» على محمد بن محمد البكري، وحدَّثه أبو الخير أحمد بن إسماعيل الطالقاني القزويني بتآليف البيهقي، وأجازه إجازة عامة، وأجازه كذلك تلك الإجازة العامة جماعةٌ من الحُفَّاظ، منهم أبو طاهر السِّلَفِي، وابن عساكر، وابن بشكوال، وكتب إليه أبو الفرج بن الجوزي بالرواية عنه بجميع تآليفه ونظمه ونثره، وسمَّى له كتابَي «صفة الصفوة»، و«مثير الغرام الساكن إلى أشرف الأماكن»، وحدَّثه السهيلي بكتابه «الروض الأُنُف» وجميع تآليفه[1]. فلا عجب بعد ذلك أن يقول العجلوني حكاية عن ابن الغرس، قال: «ذكر لنا شيخنا الشيخ حجازى الواعظ، شارح الجامع الصغير للسيوطي، أن الشيخ محيي الدين معدود من الحُفَّاظ»[2]، ولا عجب أن يقول الذهبي في صفة ابن عربي: «كان عالمًا بالآثار والسنن، قوي المشاركة في العلوم»[3].

وطالَع ابن عربي كذلك طائفة من كتب اللغة والأدب؛ فقد حدَّثه ابن مالك بـ«مقامات الحريري»[4]، وقرأ «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان، و«الكامل» للمبرد، و«زهر الآداب» للحصري القيرواني، و«المحاسن والأضداد» للجاحظ، وغيرها[5].

على أن معارفه لم تكن مقصورة على ما حصَّله من الكتب، بل كانت كذلك عن رؤية وعِيان، فقد قال: «ما من مذهب إلا وقد رأيت قائلًا به»[6]، وقال أيضًا: «ما أعرف مذهبًا ولا نِحلة ولا مِلَّة إلا رأيت قائلًا بها، ومعتقدًا لها، ومتصفًا بها باعترافه من نفسه، فما أحكي مذهبًا ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها، حتى إني أُعلمت أن في العالَم مَن يقول بانتهاء علم الله في خلقه، وأن الممكنات متناهية، وأن الأمر لا بُدَّ أن يلحق بالعدم

---

(١) انظر: الشيخ الأكبر، ص٢٨-٣٢.

(٢) كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للعجلوني، ٢/ ٢٦٢.

(٣) ميزان الاعتدال، للذهبي، ٣/ ٦٦٠.

(٤) انظر: الشيخ الأكبر، ص ٣٢.

(٥) انظر: محاضرة الأبرار ١/ ١١-١٢.

(٦) الفتوحات ٣/ ٧٤.

والدثـور، ويبقى الحق حقًّا لنفسـه ولا عالَم، فرأيت بمكـة مَن يقول بهذا القول، وصرَّح لـي بـه معتقدًا له، من أهل السـوس من بلاد المغرب الأقصى، حـج معنا وخدمنا، وكان يُصـر علـى هـذا المذهب حتى صرَّح بـه عندنا، وما قدرت على ردّه عنـه، ولا أدري بعد فراقه إيَّانا هل رجع عن ذلك أو مات عليه؟ وكان لديه علوم جمَّة وفضل إلا أنه لـم يكن لـه دين، وإنمـا كان يقيمـه صورةً عصمـةً لدمه، هذا قولـه لي ويعطيه مذهبـه، وليس في مراتب الجهل أعظم من هذا الجهل!»[1].

وأما شيوخ ابن عربي وأصحابه في طريق التصوف، ففي الغاية كثرةً وعددًا، وله عن بعضهـم حديـث مستفيض فـي كتابه «الـدرة الفاخرة فـي ذكر مَـن انتفعت بـه في طريق الآخرة»، ومنهم أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي العبسي، كان كثير الأوراد، يخفي صدقتـه، ويكـرم الفقير ويسـارع في قضاء حاجته بنفسـه، قال ابن عربـي: «دخلت تحت أمره فرَبَّى وأدَّب، فنِعم المؤدب ونِعم المربي»[2].

ومنهـم صالـح العـدوي، كان تاليًـا لكتاب الله آنـاء الليل وأطراف النهـار، ولـم يتخذ مسكنًا قط، ولا تداوى قط، كان يعمل على مقام السبعين ألفًا الذين يدخلون الجنة بغير حسـاب، قـال ابـن عربـي: «صاحبته سـنين، لا أكاد أعد كلامـه معي من قِلَّتِـه، كان له بنا تعلُّـق، وإلـى جهتنا تأمُّل، انتفعنا به، أخبرني بأمور في حقي مما يتفق لي في المسـتقبل، فرأيتها كلها ما غادرت منها كلمة»[3].

ومنهـم أبـو جعفر العريني، دخل عليه ابن عربي وتسـمى له، قال: «فقال لي: عزمت على الطريق، فقلت له: أما العبد فعازم، والمثبِّتُ الله»[4].

ومنهم أبو الحجاج يوسـف الشـيربلي (قرية بالشـرق على فرسـخين من إشـبيلية)، ومنهم عمه أبو محمد عبد الله بن محمد بن العربي، وغير هؤلاء كثيرون.

---

(١) الفتوحات ٣/٥٠٦.

(٢) رسالة روح القدس، ص ١٩.

(٣) السـابق، ص٩٥.

(٤) السـابق، ص٨٨.

وأما تلامذته، فقلَّ أن يصحبه أحد إلا ويتلمذ له، ومن أشهرهم: بدر الحبشي، وإسماعيل بن سودكين، وصدر الدين القُونَوي[1].

وقد كان لصحبته الصالحين أثرٌ في أخذه نفسه بأنواع من الرياضات والمجاهدات، فانقطع في القبور زمانًا، ينفرد بنفسه ويشتغل بربه[2]، وعمل على المراقبة فاشتد في محاسبة نفسه، وقد تكلم عن جماعة من الصالحين لقبهم (النِّيَاتِيُّون) لكثرة اشتغالهم بالنية ومحاسبتهم أنفسهم، وذكر أنه لقي منهم اثنين: أبو عبد الله بن المجاهد، وأبو عبد الله بن قيسوم، ثم قال:

«ولما شرعنا في هذا المقام تأسيًا بهما وبأصحابهما، وامتثالًا لأمر رسول الله ﷺ الواجب امتثاله في أمره «حَاسِبُوا أَنْفُسَكُم»[3]، وكان أشياخنا يُحاسبون أنفسهم على ما يتكلمون به وما يفعلونه، ويقيدونه في دفتر، فإذا كان بعد صلاة العشاء، وخلوا في بيوتهم، حاسبوا أنفسهم وأحضروا دفترهم، ونظروا فيما صدر منهم في يومهم من قول وعمل، وقابلوا كل عمل بما يستحقه، إن استحق استغفارًا استغفروا، وإن استحق توبة تابوا، وإن استحق شكرًا شكروا، إلى أن يفرغ ما كان منهم في ذلك اليوم، وبعد ذلك ينامون، فزدنا عليهم في هذا الباب بتقييد الخواطر، فكنا نُقيِّد ما تُحدِّثنا به نفوسنا، وما تهم به زائدًا على كلامنا وأفعالنا، وكنت أحاسب نفسي مثلهم في ذلك الوقت، وأحضر الدفتر وأطالبها بجميع ما خطر لها وما حدَّثت به نفسها، وما ظهر للحس من ذلك من قول وعمل، وما نَوَتْهُ في ذلك الخاطر والحديث، فَقَلَّت الخواطر والفضول إلا فيما يعني، فهذا فائدة هذا الباب، وفائدة الاشتغال بالنية، وما في الطريق ما يغفل عنه أكثر من هذا الباب؛ فإن ذلك راجع إلى مراعاة الأنفاس، وهي عزيزة»[4].

---

(١) انظر: الشيخ الأكبر ٢٣-٢٥؛ الفتوحات ١/ ٤٣.

(٢) انظر: الفتوحات ٣/ ٤٦.

(٣) لم أقف عليه مرفوعًا، وإنما رواه أحمد بن حنبل في: الزهد، ص١٢٠، موقوفًا من كلام عمر ﷺ، قال: «حاسِبوا أنفسَكم قبل أن تُحاسبوا، وزِنوا أنفسكم قبل أن تُوزنوا؛ فإن أهونَ عليكم في الحساب غدًا أن تحاسبوا أنفسكم وتَزِنوا للعرض الأكبر يوم تُعرضون لا تخفى منكم خافية».

(٤) الفتوحات ٢/ ١٧٤.

مؤلفاته:

بلغت من الكثرة حدًّا أعيا العادِّين، وقد توفَّر بعض المُحدَثين على إحصائها وتصنيفها والتأريخ لها[1]، غير أنه يتعيَّن قبل سرد طائفة منها التنبيه على أمرين:

أحدهما: أن ابن عربي قد نُحِل كتبًا كثيرة كما صرَّح بذلك الدكتور عثمان يحيى، فقال: «هناك ما يزيد على ٩٠٠ كتاب (تشتمل على ١٣٩٥ عنوانًا) قد نُسِبَت بالفعل إلى الشيخ الأكبر، وكثير من بين هذا العدد الضخم قد نُحِل على الشيخ، وزُوِّرت نسبته إليه؛ بل قد عرفنا من خلال تجاربنا في بحثنا هذا أن الكتاب الذي لا يُعرف له مؤلِّف (في ميادين علوم التصوف والأسرار) كان يُنسب إلى ابن عربي في فهارس المكتبات أو بأقلام النُّساخ، وهذا يبين لنا أي مدى بلغته مكانة الشيخ في ميدان التصوف الإسلامي والآفاق الروحية»[2].

والأمر الآخر: أن ابن عربي قد دُسَّ عليه في كتبه، كما نبَّه على ذلك الشعراني، فقال: «جميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه، كما أخبرني بذلك سيدي الشيخ أبو طاهر المغربي نزيل مكة المشرفة، ثم أخرج لي نسخة الفتوحات التي قابلها على نسخة الشيخ التي بخطه في مدينة قونية، فلم أرَ فيها شيئًا مما كنت توقفت فيه وحذفته حين اختصرت الفتوحات»[3].

وهذه بعض مؤلَّفات ابن عربي التي ذكرها هو في موسوعته الصوفية الكبرى «الفتوحات المكية»، أُوردُها وأُبيِّنُ قُبالتها الموضع الذي ذُكرت فيه في تلك الموسوعة:

---

(١) هو الدكتور عثمان يحيى في بحثه للدكتوراه من جامعة السوربون بفرنسا، وقد نقله عن الفرنسية إلى العربية فضيلة الأستاذ الدكتور أحمد محمد الطيب مفتي الديار المصرية سابقًا، والكتاب بعنوان «مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها».

(٢) مؤلفات ابن عربي، ص١٦.

(٣) اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ١/ ٧. وراجع: لطائف المنن، للشعراني، ٧٥، ١٩٦، فقد نبَّه على ذلك في غير موضع، وفي هذه الصفحة التنبية على الدس على ابن عربي في كتابه «فصوص الحكم» أيضًا، ٣٩٠، ٣٩٤.

١- «المبادي والغايات فيما تحوي حروف المعجم من العجائب والآيات» (١/ ٩٥، ٢٥٠).
٢- «إنشاء الدوائر والجداول» (١/ ٩٦، ١٤٧، ٢/ ٤٥١).
٣- «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» (١/ ١٠٦، ٣٣٦، ٣/ ٢٢٥).
٤- «مواقع النجوم» (١/ ٤١٥).
٥- «الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار» (١/ ٤٢٦).
٦- «التنزلات الموصلية» أو «الموصليات» (١/ ٣٢٨، ٣٦٤، ٣٧١، ٣٧٩، ٣/ ٤٣١، ٤/ ١٧٨).
٧- «عنقاء مُغْرِب في ختم الأولياء وشمس المغرب» (١/ ١٤٥، ٤/ ١٩٨).
٨- «عقلة المستوفز» (١/ ١٧٤- ٢/ ٤٢٦).
٩- «كتاب المركز» (١/ ١٩٢).
١٠- «كتاب الشأن» (١/ ١٩٣).
١١- «كتاب الزمان ومعرفة الدهر» (١/ ١٩٣).
١٢- «كتاب الموعظة الحسنة» (١/ ٢٠٦).
١٣- «كتاب المعرفة بالله» (١/ ٢١٨، ٢/ ٥٢٥).
١٤- «مفاتيح الغيوب» (١/ ٢٢٩).
١٥- «الدرة الفاخرة في ذكر مَن انتفعت به في طريق الآخرة» (١/ ٢٦٨).
١٦- «كتاب اليقين» (١/ ٢٩٠).
١٧- «رسالة الأخلاق» (١/ ٣٠٨)، كتبها للفخر الرازي، وذكر أنه استوفى فيها تفاصيل مقام الفُتُوة، وحكم الطائفة فيه.
١٨- «كتاب الأزل» (١/ ٨٢٥).
١٩- «تاج الرسائل ومنهاج الوسائل» (١/ ٨٣٤).
٢٠- «الإسفار عن نتائج الأسفار» (٢/ ١٥٢).
٢١- «حلية الأبدال» (٢/ ١٧٨)، ألَّفه بالطائف.

٢٢- «مناهج الارتقاء» (٢/ ٢٧٦).

٢٣- «رسالة الاتحاد» (٢/ ٣٤٦).

٢٤- رسالة «لايعول عليه» (٢/ ٥٢٥).

٢٥- «جزء في شرح الأسماء الحسنى» (٢/ ٥٣١).

٢٦- «مراتب علوم الوهب» (٢/ ٥٣٩).

٢٧- «مبايعة القطب في حضرة القرب» (٢/ ٥٦١).

٢٨- «معرفة القطب والإمامين» (٢/ ٥٦٣).

٢٩- «هياكل الأنوار» (٢/ ٥٦٧).

٣٠- «الفناء في المشاهدة» (٢/ ٦٢١).

٣١- «إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن» (٣/ ٦٤).

٣٢- «معرفة المدخل إلى الأسماء والكنايات» (٣/ ١٤٨)، وهو في الأسماء الإلهية.

٣٣- «كتاب الهو» (٣/ ٢٩٨).

٣٤- «كتاب الإسرا وترتيب الرحلة» (٣/ ٣٣٣).

٣٥- «الذخائر والأعلاق شرح ترجمان الأشواق» (٣/ ٥٤٥).

٣٦- «جزء مفرد في طبقات المنازل وكمياتها» (٤/ ٨٤).

٣٧- «كتاب المشاهد القدسية» (٤/ ١٥٠).

٣٨- «التفسير الكبير» (٤/ ١٩٦).

٣٩- «جزء في الأوَّليات»، قال: «وهو جزء بديع عملته بمَلَطْيَة من بلاد يونان أو بمكة» (٤/ ٢٩٩)، ومراده بالأوليات أوائل الأمور، كأول مَن تكلم في القَدَر، وأول مَن رمى بسهم في سبيل الله، وأول مَن قال شعرًا، وأول مَن سنَّ القتل ظلمًا ... إلخ.

ولـه -سـوى ما تقـدَّم- مختصـرات للصحيحيـن، ولـ«جامـع الترمـذي»، واختصار لكتاب «المحلى» لابن حزم[1]، واختصار لسيرة رسول ﷺ، وقد طُبع بأخرة[2]، وكتاب «المحجة البيضاء في الحديث» (مجلدات)[3]، قال ابن عربي: «صنفته بمكة، شرفها الله تعالـى، علـى طريق الفقهـاء، أكملت فيـه كتاب الطهـارة والصلاة في مجلديـن، وبيدي المجلد الثالث، وأنا في كتاب الجمعة منه»[4].

ولـه كذلـك كتـاب «مفتاح السـعادة»، جمع فيـه الصحيحين وضم إليهمـا طائفة من حديـث الترمـذي[5]، وكتـاب «كنـز الأسـرار فيمـا روي عـن النبـي المختار مـن الأدعية والأذكار»[6]، وكتاب «مشـكاة الأنوار فيما روي عن الله سـبحانه من الأخبار»، ويشـتمل علـى مائة حديث قدسـي وواحـد، وهو مطبـوع[7]، وقد ذكر ابن عربي فـي «الفتوحات» عزمـه علـى تأليـف كتاب في الفقه جامع لمسـائل الشـريعة، فقال: «كان في نفسـي -إن أخَّـر الله فـي عمري- أن أضع كتابًا كبيرًا أقرر فيه مسـائل الشـرع كلها»[8]، لكن يظهر أن المنية عاجلته، فلم تمكنه من إمضاء ما نوى.

---

(١) انظر: الدر الثمين ٤٦، ٤٧. وانظر: هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي، ٢/ ١٢٠. وقد أشار الشعراني إلى مختصر ابن عربي للمحلى في كتابه: لطائف المنن، ص٧٣.

(٢) أصدرته دار ابن زيدون بتحقيق: الدكتور محمد كمال الدين عز الدين علي.

(٣) انظر: هدية العارفين ٢/ ١٢٠.

(٤) الدر الثمين، ص٥١.

(٥) السابق نفسه.

(٦) نفسه.

(٧) طبعته مكتبة القاهرة (١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م) وعلّق عليه: أبو بكر مخيون، وقد قسم ابن عربي الكتاب ثلاثة أقسام: الأول: أربعون حديثًا، يرويها بسند متصل إلى رسول الله ﷺ عن الله تعالى. والثاني: أربعون حديثًا محذوفة الأسانيد، ولكن يذكر الكتاب الذي خرّجها منه. والثالث: عشرون حديثًا بأسانيد رواتها من المُحدِّثين والحُفَّاظ، فهذه مائة حديث. قال ابن عربي: «وأزيد حديثًا واحدًا تصح به وترية الأحاديث «فَإِنَّ اللهَ وِتْرٌ يُحِبُّ الوِتْر» رواه البخاري. مشكاة الأنوار، ص٤٤، وبهذا تتم عدة الأحاديث مائة وواحدًا.

(٨) الفتوحات ١/ ٤١٥.

وفاته:

لقي الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ربَّه ليلة الجمعة الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٦٣٨هـ، ودُفن بسفح قاسيون، بتربة القاضي ابن الزكي رحمه الله رحمة واسعة.

الفصل الأول
مصادر التشريع

- **أولًا: مصادر التشريع المعتبرة عند ابن عربي:**

أ- القرآن الكريم

ب- السُّنة

ج- الإجماع

د- النَّسْخ، وتعارض الأدلة

- **ثانيًا: مصادر التشريع غير المعتبرة عند ابن عربي:**

أ- القياس

ب- شرع مَن قبلنا

توطئة:

لابن عربي كلمة جامعة استوعب فيها الأصول المعتبرة عنده في استنباط أحكام الشرع، وذلك حيث يقول: «القرآن أقوى دليل يُستند إليه، أو ما صح عن رسول الله ﷺ الذي قام الدليل على صدقه أنه مخبر عن الله جميع ما شرعه في عبيد الله.

وقد يكون ذلك الخبر: إما بإجماع من الصحابة، وهو الإجماع، أو من بعضهم بنقل العدل عن العدل، وهو خبر الواحد.

وبأي طريق وصل إلينا، فنحن مُتعبَّدون بالعمل به بلا خلاف بين علماء الإسلام»[1]

هذه مصادر الأحكام عند ابن عربي، لا تعدو النصوص، فهي إما قرآن أو سنة، والسُّنة: إما أن تكون بنقل العدل عن مثله وهو خبر الواحد الصحيح، وإما أن تكون بإجماع من الصحابة رضي الله عنهم.

وقد ترى أنه أغفل في نقل الأخبار ذكر المتواتر، وكأنه رآه بمعنى الإجماع، ولا غرو فالإجماع عنده -كما سيأتي- ليس إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم، ولا بُدَّ من استناده إلى نص، فإن نُقل ذلك النص فذاك، ويرفع الإجماع ظنية ثبوته وظنية دلالته، وإن لم ينقل كان الإجماع المحكي عين الدليل على وجود نص يُرجع إليه؛ «ولهذا يقول أهل الأصول في الإجماع: إنه لا بُدَّ أن يستند إلى نص، وإن لم ينطق به»[2]؛ فإنه من المحال أن يجتمعوا على حكم لا يكون لهم فيه نص؛ لأن نظرهم وفِطَرَهم مختلفة، فلا بُدَّ من الاختلاف، وقد أجمعوا على أمر، فذلك الحكم مقطوع به عندنا أنهم فيه على نص من الرسول ﷺ»[3]. فما خرج أصل من الأصول عن الكتاب والسُّنة بوجه من الوجوه، بل إن السُّنة نفسها لتستمد حُجِّيَّتها من الكتاب؛ فإن «القرآن خبر الله، وهو النبوة كلها؛ لأنه الجامع لجميع ما أراد الله أن يُخبر به عباده»[4].

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٥٩.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق، ٤/ ٧٩.

(٤) السابق، ٢/ ٣٧٠.

وقد عرض ابن عربي لتفسير قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [النساء:٥٩]، فقال: «قال الله ﷻ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ ﴾؛ أي فيما أمركم به على لسان رسوله ﷺ مما قال فيه ﷺ: إن الله يأمركم، وهو كل أمر جاء في كتاب الله تعالى، ثم قال: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾، ففصل أمر طاعة الله من طاعة رسوله ﷺ فلو كان يعني بذلك ما بلَّغ إلينا من أمر الله تعالى لم تكن ثَمَّ فائدة زائدة، فلا بُدَّ أن يوليه رتبة الأمر والنهي فيأمر وينهى، فنحن مأمورون بطاعة رسول الله ﷺ عن الله بأمره، وقال تعالى: ﴿ مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ ﴾ [النساء:٨٠]، وطاعتنا له فيما أمر به ﷺ ونهى عنه مما لم يقل هو من عند الله فيكون قرآنًا. قال الله ﷻ: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ ﴾ [الحشر:٧]، فأضاف النهي إليه ﷺ، فأتى بالألف واللام في (الرسول) يريد بهما التعريف والعهد؛ أي الرسول الذي استخلفناه عنا، فجعلنا له أن يأمر وينهى زائدًا على تبليغ أمرنا ونهينا إلى عبادنا»[1].

فجميع أدلة الأحكام عند ابن عربي راجعة إلى القرآن، وعليه المُعوَّل في إثبات حُجِّيَّة السُّنة في تقرير الشرائع، والإجماع -في حقيقته- لا يعدو أن يكون حكاية سنة إن بنصها، وإن بالدلالة عليها، وما عدا هذه الأصول الثلاثة فغير مُعتبَر، ولا يثبت به شرع.

على أن تثليث الأصول -مع هذا الذي ذكرت- ضربٌ من التجوُّز في العبارة؛ إذ الإجماع آيلٌ -في مذهب ابن عربي- إلى معنى يخرج به عن أن يكون أصلًا قائمًا بنفسه، وإنما هو صورة من صور نقل الأخبار، اللهم إلا إن كان إجماعًا ترتفع به ظنية الدلالة في نص ثابت يحتمل لفظه جملة معانٍ، فيجيء الإجماع قاطعًا بأن المراد بهذا النص معنى بعينه دون سائر المعاني التي تحتملها ألفاظه، أو تكون هناك مسألة يمكن أن يؤخذ حكمها من نصين مختلفين، فيقطع الإجماع بأن الحكم في أحدهما دون الآخر، وهذا كالذي حكاه ابن عربي من إجماع الصدر الأول ومَن بعدهم على أن التوجه إلى الكعبة شرط من شروط صحة الصلاة، ثم قال: «لولا أن الإجماع سبقني في هذه المسالة لم أقل به أنه شرط؛ فإن قوله تعالى: ﴿ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ ﴾ [البقرة:١١٥] نزلت بعده،

---

(١) الفتوحات ١/ ٣٣٣.

وهي آية محكمة غير منسوخة، ولكن انعقد الإجماع على هذا، وعلى قوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ محكمًا في الحائر الذي جهل القبلة، فيصلي حيث يغلب على ظنه باجتهاده بلا خلاف»[١]، ففي هذه المسألة وأشباهها تظهر قوة الإجماع بوصفه أصلًا ثالثًا من أصول أدلة الأحكام، وإن كان راجعًا في حقيقته إلى سُنَّة أيضًا.

ثم إن لابن عربي كلامًا في أصلين آخرَين، هما القياس، وشرع مَن قبلنا.

والكلام في هذا الأخير قريب، بخلاف القياس، فإن العمل به أصل من أصول الخلاف بين الظاهرية ومَن عداهم من أصحاب المذاهب الأخرى. وقد اتفقت كلمة الظاهرية على إنكاره جملة وتفصيلًا، وابن عربي ممن نحا هذا النحو، فهو يذكر الخلاف بين العلماء في اعتبار القياس، ثم يُصرِّح بأن مذهبه ترك العمل به، قال: «اختلف العلماء في القياس، فمِن قائل بأنه دليل وأنه من أصول الأحكام، ومِن قائل بمنعه، وبه أقول»[٢].

وفي الحق أن ترك القياس وعدم العمل به موضوع اتفاق بين ابن عربي وابن حزم على خلاف بينهما في مدى ذلك.

فابن حزم لا يفتأ يرمي القياس بالبطلان، ويُنكر على الفقهاء المحتجين به، بلسان ذَلْق، قيل فيه: إنه وسَيْف الحجَّاج قرينان، ولا كذلك ابن عربي، فإنه وإن أنكر العمل بالقياس في حق نفسه، فما أنكر على المجتهدين الذين أدَّاهم اجتهادهم إلى اعتباره والاحتجاج به، بل إنه لينكر على مَن أنكر عليهم، ويرى ذلك سوء أدب مع الشارع الذي قرَّر اجتهاد كل مجتهد، ولا يسوغ لأحد أن يُبطل ما حقَّقه الشارع!

فمَن أدَّاه اجتهاده إلى العمل بالقياس عمل به ولا حرج، ومَن أدَّاه اجتهاده إلى ترك القياس تركه ولا حرج عليه أيضًا، ولا سبيل لأحد من الفريقين إلى الإنكار على الآخر، فإن كلًّا قد اجتهد، وعمل بمقتضى اجتهاده. وإذا كان المخطئ من المجتهدين قد ارتفع عنه الإثم، بل ثبت له الأجر عند الله تعالى بالنص، فأولى ألا تلحقه مذمة أو يحيق به نُكْرٌ من الخلق ممن خالفوه في اجتهاده، فلا يجوز -فيما يرى ابن عربي- لصاحب قياس أن

(١) الفتوحات ١/ ٥٠٠، ٥٠١.

(٢) السابق، ٢/ ١٥٩.

يُنكر على مَن نفاه، ولا لمَن نفاه أن يُنكر على مَن أثبته وعمل به، فإن كل واحد من الفريقين تحت حكم دليله في النفي والإثبات جميعًا، وكلاهما دائر في اجتهاده بين الأجر والأجرين.

وإذا كان الحكم في المجتهدات مبناه على غلبة الظن، فالقطع بأن هذا مصيب وذاك مخطئ تهور لا يجسر عليه إلا جريء، وإنما غاية الأمر أن يقال: إن المصيب من المجتهدين واحد لا بعينه، وكلهم مأجور متى وَفَّى الاجتهاد حقَّه.

وأما شرع مَن قَبلَنا، فالعمل به مسألة خلاف بين الأصوليين، يأتي تحريره وبيان رأي ابن عربي فيه في موضعه من هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

وبالجملة فهذه هي الأصول التي تكلم فيها ابن عربي، سواء ما اعتبره منها وما لم يعتبره، ولم أقف له على كلام في سواها، فما عرض للاستحسان، ولا للمصالح المرسلة، ولا لغيرهما مما يَعُدُّه بعضهم أصلًا تُستنبط منه فروع الأحكام، حاشا فتوى الصحابي؛ فإنه وإن لم يفردها بالذكر، فقد دل على رأيه فيها إنكاره حُجِّية الموقوف.

من أجل ذلك بدا لي تقسيم مصادر التشريع عند ابن عربي إلى نوعين :

أحدهما: مصادر التشريع المعتبرة عند ابن عربي، وهي الكتاب والسُّنة والإجماع. فهذه ثلاثة مطالب، ويلحق بها مطلب رابع في النَّسْخِ وتعارض الأدلة.

والآخر: المصادر غير المعتبرة عنده، والكلام فيه مقصور على القياس، وشرع مَن قبلنا.

وأما فتوى الصحابي، فقد أدرجتها في حديثي عن السُّنة التي هي أحد مصادر التشريع المعتبرة، وقد كان الأَولى -وفقًا لما مرَّ- أن تُلحق بالنوع الثاني من المصادر، وهي المصادر غير المعتبرة عنده، بيد أني عدلت عن ذلك طلبًا لعرض رأيه وبيان مذهبه حيث أراد هو، وهو ما تكلم في فتوى الصحابي إلا في نُبذة يسيرة صرَّح فيها بأن الموقوف لا حُجَّة فيه، فآثر المصطلح الحديثي على المصطلح الأصولي المقابل له فتابعته فيما آثره، وذكرت رأيه حيث ذكره، وإن حِدت بذلك شيئًا يسيرًا عن المنهج الذي أردت هذا الكتاب عليه، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝٤﴾ .

أولًا: مصادر التشريع المعتبرة عند ابن عربي

أ- القرآن الكريم

قال ابن عربي: «القرآن خبر الله، وهو النبوة كلها؛ لأنه الجامع لجميع ما أراد الله أن يُخبِر به عباده»(١).

وليس يَثبت شيء من أدلة الأحكام إلا إذا ثبت الدليل الأكبر الذي هو القرآن الكريم؛ فإنه الأصل الذي ترجع إليه سائر الأصول، المتفق عليها والمختلف فيها.

ويتعلَّق بهذا الأصل خمسة مسائل:

الأولى: تواتر القرآن.

الثانية: أسماؤه، وحقيقة التفاضل بين سوره وآيه.

الثالثة: القرآن، ومعضلة القِدم والحدوث.

الرابعة: إعجازه.

الخامسة: حقيقة التفسير بالرأي عند ابن عربي.

المسألة الأولى: تواتر القرآن الكريم:

لم يلق النبيُّ ﷺ ربه إلا وقد بلَّغ ما أُنزل إليه على الوجه الأكمل، وبيَّنه للناس على ما أراد الله تعالى من البيان، صدعًا بأمر الحق في قوله جلَّ وعلا: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤]، وأَجْمَلَ أشياء جعلها مسارح لاجتهاد المجتهدين من هذه الأمَّة، ووعدهم عليها الأجر مخطئين، والأجرين مصيبين، متى

(١) الفتوحات ٢/ ٣٧٠.

وَفوا الاجتهاد حقَّه، واستكملوا آلته؛ ولذلك جاء في ختام الآية السابقة قوله سبحانه: ﴿ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾، كالتنبيه على مقام الاجتهاد فيما لم يدل على حكمه صريحُ النص.

وقد توفَّر الصحابة ﷺ على القرآن أحسن توفر: حفظًا، وكتابة، وتفقهًا، وكان فيهم طائفة يقال لهم القُرَّاء، غَدَوْا والقرآن شاغلهم آناء الليل وأطراف النهار، يرددونه في صدورهم وعلى ألسنتهم، يتدبرونه ويتعلمونه ويُعلِّمونه الناس، حتى إذا استَحَرَّ فيهم القتل يوم اليمامة فزع المسلمون فزعًا شديدًا، وتصايح أولو الرأي أن اجمعوا القرآن قبل ذهاب أهله! فاجتمعت هذه الهمم العلية حتى جمعت كتاب الله، ثم أدُّوه إلى مَن بعدهم كاملًا غير منقوص، ولم يزل علماء كل جيل يحملونه عن أسلافهم حتى حصل القطع عند أهل كل زمان أن هذا المنقول إلينا بين دفتي المصحف كلامُ الله تعالى ووحيه الذي أنزله على قلب رسوله ﷺ، ولا معنى للتواتر إلا هذا، فالقرآن ثابت بالتواتر، والعلم حاصل به، والعمل واجب بمقتضاه، وصدق الله وعده إذ يقول: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر:٩].

وفي هذا المعنى يقول ابن عربي: «القرآن العزيز قد ثبت عندنا بالتواتر أنه جاء به شخص ادعى أنه رسول من عند الله تعالى، وأنه جاء بما يدل على صدقه، وهو هذا القرآن، وأنه ما استطاع أحد معارضته أصلًا. فقد صح عندنا بالتواتر أنه رسول الله إلينا، وأنه جاء بهذا القرآن الذي بين أيدينا اليوم، وأخبر أنه كلام الله، وثبت هذا كله عندنا تواترًا، فقد ثبت العلم به أنه النبأ الحق والقول الفصل»[1].

المسألة الثانية: أسماء القرآن، وحقيقة التفاضل بين سوره وآيه:

قد أنزل الله تعالى القرآن «حروفًا منظومة من اثنين إلى خمسة أحرف متصلة ومفردة، وجعله كلمات وآيات وسورًا، ونورًا، وهدى، وضياء، وشفاء، ورحمة، وذكرًا، وعربيًّا، ومبينًا، وحقًّا، وكتابًا، ومحكمًا، ومتشابهًا، ومفصلًا. ولكل اسم ونعت من هذه الأسماء

---

(١) الفتوحات ١/ ٧٣.

معنى ليس للآخر، وكلُّه كلام الله، ولما كان جامعًا لهذه الحقائق وأمثالها استحق اسم القرآن»[1].

وقد أبان ابن عربي عن معاني هذه الأسماء، ملمحًا إلى ما بينها من فروق، ومعولًا في ذلك على دلالاتها اللغوية.

فالقرآن نور «بما فيه من الدلالات التي تطرد الشُّبه المضلة، مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله: ﴿فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُوا۟ يَنطِقُونَ ۝٦٣﴾ [الأنبياء: ٦٣]، ﴿لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ۝٨٢﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٣]، وكل ما جاء في معرض الدلالة فهو كونه نورًا؛ لأن النور هو المنفر للظُّلَم، وبه سمي نورًا؛ إذ كان النور النفور»[2].

وهو ضياء؛ «لما فيه من الآيات الكاشفة للأمور والحقائق، مثل قوله: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ۝٢٩﴾ [الرحمن:٢٩]، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ﴾ [الإنسان:٣٠]، وقوله: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۖ﴾ [النساء: ٧٨]، وقوله: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس:٨]، وما أشبه ذلك مما يدل على مجرى الحقائق»[3].

وهو شفاء، «كفاتحة الكتاب، وآيات الأدعية كلها»[4].

وهو رحمة؛ «لما فيه مما أوجبه على نفسه من الوعد لعباده بالخير والبشرى، مثل قوله: ﴿لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ﴾ [الزمر:٥٣]، وقوله: ﴿وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ۚ﴾ [الأعراف: ١٥٦]، وكل آية رجاء»[5].

وأما كون القرآن هدى، «فكل آية محكمة، وكل نص ورد في القرآن مما لا يدخله الاحتمال، ولا يُفهم منه إلا الظاهر بأول وهلة، مثل قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا

---

(١) الفتوحات ٣/ ٩٤.

(٢) السابق، ٣/ ٩٥.

(٣) السابق نفسه.

(٤) السابق نفسه.

(٥) السابق، ٣/ ٩٥.

لِيَعۡبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات:٥٦]، وقوله: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾ [البقرة:١٧٩]، وأمثال هذه الآيات مما لا تحصى كثرة»[١].

وهو ذِكر؛ «لما فيه من آيات الاعتبارات، وقصص الأمم في إهلاكهم بكفرهم، كقصة قوم نوح، وعاد، وثمود، وقوم لوط، وأصحاب الأيكة[٢]، وأصحاب الرَّسِّ[٣]»[٤].

وهو عربي؛ «لما فيه من حسن النَّظْم، وبيان المحكم من المتشابه، وتكرار القصص بتغيير ألفاظ من زيادة ونقصان مع توفية المعنى المطلوب في التعريف والإعلام، مع إيجاز اللفظ، مثل قوله: ﴿يَحۡسَبُونَ كُلَّ صَيۡحَةٍ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [المنافقون: ٤]، وقوله: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلَۢاۚ﴾ [الزخرف: ٥٨]»[٥].

وأما أن القرآن مبين، فبما أبان الله فيه «من صفات أهل السعادة وأهل الشقاء، ونعوت أهل الفلاح من غيرهم، كقوله: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ۝١﴾ [المؤمنون:١] إلى آخر الآيات، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ﴾ [التوبة:١١١]، وآيات الأحكام، وكل آية أبان بها عن أمر ليُعرف»[٦]. وهكذا ما سمي القرآن باسم إلا لمعنى فيه أعطاه ذلك

---

(١) الفتوحات ٣/ ٩٥.

(٢) أصحاب الأيكة: هم قوم شُعيب ﷺ، «كانوا أصحاب غياض ورياض وشجر مثمر. والأيكة: الغيضة، وهي جماعة الشجر، والجمع: الأيك، وقيل: الأيكة اسم القرية، وقيل: اسم البلدة». الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٥٠.

(٣) الرس في اللسان: البئر تكون غير مطوية، والجمع: رساس، وقد اختلفت أقوال المفسرين في أصحاب الرس، فقيل: هم أهل أنطاكية الذين جاءهم رجل من أقصى المدينة يسعى ﴿قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُواْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ۝٢٠﴾ [يس:٢٠]، فقتله قومه، ورسُّوه في بئر لهم، يقال له: الرس، طرحوه فيها، وقيل: أصحاب الرس وأصحاب الأيكة أمتان أرسل الله إليهما شعيبًا فكذبوه، فعذبهما الله بعذابين، وقيل: هم قوم رسُّوا نبيهم في بئر حيًّا، وقيل: هم أصحاب الأخدود، الذين احتفروا الأخاديد للمؤمنين، يعذبونهم فيها، وقيل: هم بقية ثمود. انظر: السابق، ١٣/ ٣٧، ٣٨.

(٤) الفتوحات ٣/ ٩٥.

(٥) السابق نفسه.

(٦) السابق نفسه.

الاسم؛ ولهذا سمَّاه الله سبحانه «بهذه الأسماء كلها، وجعله قرآنًا؛ أي ظاهرًا جامعًا لهذه المعاني كلها التي لا توجد إلا فيه»[1].

على أن أحاديث صحاحًا وردت بفضل بعض سور القرآن[2]، وأخرى ذكرت تفضيل بعض آيه على بعض[3]، فعلى أي وجه يتخرج ذلك، والقرآن كله كلام الله وحدة واحدة لا يعلو بعضه على بعض؟

ذهب بعض العلماء، منهم أبو الحسن الأشعري وأبو بكر الباقلاني، إلى أن ما ورد من إطلاق أعظم وأفضل في بعض الآيات والسور إنما هو بمعنى عظيم وفاضل، ومنعوا من اعتقاد التفاضل حقيقة، أو القول به[4]، «وأجاز ذلك أبو إسحاق ابن رَاهَويه وغيره من العلماء والمتكلمين، قالوا: وهو راجع إلى عظم أجر قارئ ذلك وجزيل ثوابه»[5]، قال النووي رحمه الله: «والمختار جواز قول: هذه الآية أو السورة أعظم أو أفضل، بمعنى أن الثواب المتعلق بها أكثر»[6].

أما ابن عربي، فما كان -وهو صاحب حديث- ليَذَر ما وردت به النصوص الصحيحة لشبهة قذفت بها العقول، وما كان -وهو الظاهري- ليعدل باللفظ النبوي عن ظاهر

---

(١) الفتوحات ٣/ ٩٥.

(٢) كالذي رواه الترمذي في: جامعه، كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في فضل فاتحة الكتاب، من حديث أُبي بن كعب، في فضل فاتحة الكتاب، أن رسول الله ﷺ قال: «والذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا أُنْزِلَتْ فِي التَّوْرَاةِ وَلَا فِي الإِنْجِيلِ وَلَا فِي الزَّبُورِ وَلَا فِي الفُرْقَانِ مِثْلُهَا، وَإِنَّهَا سَبْعٌ مِنَ المَثَانِي وَالقُرْآنُ العَظِيمُ الذِي أُعْطِيتُهُ». قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٣) مثاله ما رواه مسلم: أن رسول الله ﷺ قال لأبي: «يَا أَبَا المُنْذِرِ أَتَدرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ الله مَعَكَ أَعْظَمُ؟»، قَالَ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قال: «يَا أَبَا المُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟»، قال أُبي: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ ، قَالَ: فَضَرَبَ فِي صَدْرِي، وَقَالَ: «وَاللهِ لِيَهْنِكَ العِلْمُ أَبَا المُنْذِرِ». صحيح مسلم، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي.

(٤) وحجتهم في ذلك أن التفضيل قاضٍ بنقص المفضول، وليس في كلام الله نقص. انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ٣/ ٣٥٤.

(٥) السابق نفسه.

(٦) السابق نفسه.

معناه المتبادر إلى الذهن عند سماعه دون قرينة قاطعة توجب ذلك العدول؛ فإن رسول الله ﷺ أفصح العرب بلا شك، ولو أراد غير ما دل عليه ظاهر لفظه، لاستعمل من الألفاظ ما يبين ويجلو معنى ما يريد، فإنه في مقام الإبانة عن الله مراده من خلقه، ومما أراده سبحانه اعتقاد التفاضل بين الآيات والسور على الحدّ الذي جاءت به الآثار.

والحاصل أن الأحاديث القاضية بتفضيل بعض الآيات على بعض، وبعض السور على بعض على ظاهرها عند ابن عربي، ولكنه يقسم الكلام في المسألة قسمة حسنة؛ إذ يقول: «إن التفاضل في الآيات مشهور على الوجه الذي جاء، وفضلها يرجع إلى التالي من حيث ما هي عليه الآية في التلاوة متكلَّم بها، لا من حيث إنها كلام الله، فإن ذلك لا تفاضل فيه، وإنما التفاضل يكون فيما تكلم به، لا في كلامه، فاعلم ذلك»[1].

فالتفاضل بين الآيات إنما هو من جهة المعاني التي تحتملها، فآيات التوحيد ليست كآيات الأحكام، ليست كآيات القصص والاعتبار، ليست كآيات الوعد والوعيد، وإن كان كل ذلك كلام الله تعالى، ولكنها لما تباينت معانيها تباين فضلها في القراءة؛ ولذلك كانت آية الكرسي أعظم آية في كتاب الله تعالى؛ لاشتمالها على التوحيد المطلق، وصفات الكمال الإلهي المفرد.

وفي الحق أن الذين تأوّلوا ما وردت به الأحاديث من إطلاق (أعظم)، و(أفضل) بمعنى عظيم وفاضل -وهم أصحاب المذهب الأول- يَرِد عليهم إشكال من جهة المعنى؛ وذلك أن القرآن كله عظيم وفاضل، فأيُّ فائدة لقوله ﷺ في بعض الآيات والسور: إنها أعظم أو أفضل، لو كان مراده أنها عظيمة وفاضلة؟! وأيُّ معنى لتردد أُبَيٍّ وقد سأله رسول الله ﷺ: «أَيُّ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟» وقد كان يسعه أن يذكر أي آية لو فهم من السؤال مطلق الفضل، لا المفاضلة؟! وأي معنى لقوله ﷺ -وقد أجابه أُبَيٌّ بأنها آية الكرسي: «لِيَهْنِكَ العِلْمُ أَبَا المُنْذِرِ» إلا أن يكون ابتهاجًا بإصابة أُبَيٍّ وفقهه؟! فلو أن المفاضلة غير مرادة بوجه من الوجوه، لما كان لذكر بعض السور والآيات دون بعض معنى، ولما ابتهج رسول الله ﷺ بعلم أُبَي وفطنته رضي الله عنه، والله أعلم.

---

(١) الفتوحات ٤/ ٨٢. وانظر: ٣/ ٩٥.

المسألة الثالثة: القرآن ومعضلة القِدم والحدوث:

اشتد الخلاف بين طوائف هذه الأُمّة واحتدم الجدل في مسألة قِدم القرآن وحدوثه، فذهبت كل طائفة إلى قول ونافحت عنه[1]. وتكلم ابن عربي في المسألة كلامًا قريب المأخذ جمع فيه بين الطرفين، لكن من طريقين مختلفين.

واعتقاده أن القرآن كلام الله قديم أزلي؛ لأنه صفته، وتعالى الله أن يتصف بحادث، أو يكون محلًّا لتأثير الحوادث، ولكن جاء في كتاب الله قوله سبحانه: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبياء:٢]، قال ابن عربي: «فنعته بالحدوث؛ لأنه نزل على محدَث، لأنه حدث عنده ما لم يكن يعلمه، فهو محدَث عنده بلا شك ولا ريب»[2]، «وهذا الحادث، هل هو محدَث في نفسه أو ليس بمحدَث؟»[3] سؤال طرحه ابن عربي، ثم أجاب عنه قائلًا: «إذا قلنا فيه: إنه صفة الحق التي يستحقها جلاله، قلنا بقِدمه بلا شك؛ فإنه يتعالى أن تقوم الصفات الحادثات به، فكلام الحق قديم في نفسه، قديم بالنسبة إليه»[4].

هذه صفة القرآن من حيث نسبته إلى الله تعالى، فهو -من هذا الوجه- قديم. على أن له نسبة أخرى بالنظر إلى مَن أُنزل إليهم؛ إذ قد حدث عندهم بعد أن لم يكن، فهو -من هذا الوجه- محدَث، فكان متعلَّق الحدوث التنزُّلُ والإتيان، لا عين القرآن.

بل إن ابن عربي عَدَّ حدوثه عند المخلوقين عين الدلالة على قِدمه في نفسه؛ وذلك إذ يقول: «كما أنه أيضًا من وجوه قِدمه نسبته إلى الحدوث بالنظر إلى مَن أُنزل عليه، فهو الذي أوجب له صفة القِدم؛ إذ لو ارتفع الحدوث من المخلوق لم تصح نسبة القِدم ولم تعقل»[5]، فجعل حدوثه عند مَن أُنزل عليهم أمارة على قِدمه؛ لأن تَعَقُّلَ نسبة القِدم لا

---

(١) راجع في أقوال هذه الطوائف: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، ١/ ١١٤، ٢٠٣، ٢٣٣، ٢٦٧.

(٢) الفتوحات ٢/ ٦٣.

(٣) السابق نفسه.

(٤) السابق، ٢/ ٦٣، ٦٤.

(٥) السابق، ٢/ ٦٤.

يكون إلا باستحضار نسبة الحدوث، «فلا تُعقَل النسب التي لها أضداد إلا بأضدادها»[1]، فالحادث ما عرَف القديم ولا نسبة القِدم إلا بمعرفته بضدها، وهي نسبة الحدوث التي يراها في نفسه، والله أعلم.

المسألة الرابعة: إعجاز القرآن:

تدور مادة (ع ج ز) في كثير من تصاريفها في اللسان على معنى الضعف والتأخر[2]، فالعجز: نقيض الحزم، يقال: عجَّز فلانٌ رأيَ فلان، إذا نسبه إلى خلاف الحزم. والعجز: الضعف. والمُعجزة (بفتح الجيم وكسرها): عدم القدرة، وأعجاز الإبل: مآخيرها. والعجيز من الفحول: العاجز عن الضِّراب، ومن الرجال الذي لا يأتي النساء. والتعجيز: التثبيط. والعَجَزُ: داء يأخذ الدواب في أعجازها فتثقل لذلك. والعِجْزة: آخر ولد الشيخ، يقال: ولد لعِجْزة؛ أي بعد ما كبر أبواه.

ولا يخرج الإعجاز عن هذا المعنى العام الساري في تصاريف هذه المادة؛ إذ معناه الفوت والسبق، يقال: أعجزني فلان أي فاتني، ومنه قول الأعشى:

فَذَاكَ وَلَمْ يُعْجِزْ مِنَ المَوْتِ رَبَّهُ   وَلَكِنْ أَتَاهُ المَوْتُ لَا يَتَأَبَّقُ[3]

وقال الليث: أعجزني فلان إذا عجزت عن طلبه وإدراكه.

ومن هذا الوجه كانت معجزات الأنبياء ﷺ، فإنها أعيت مَن رام وقوعها من نفسه ممن ليس بنبي؛ ولذلك لا تقع منهم -ﷺ- إلا مقرونة بالتحدي، أعني تحدي مَن رآها أن يأتي بمثلها، فإذا عجز عن ذلك فهو المُعْجَز، وهي المعجزة بما فاتت من طلبها ممن ليس بنبي، فيحصل الإعجاز ومعه تصديق دعوى النبوة ممن ادعاها، وصدَّقت المعاينة خبره، ويحصل الإفحام للمنكر المعاند بما رأى وسمع مما خرج عن طاقته أن يأتي بمثله.

---

(١) الفتوحات ٢/ ٦٤.

(٢) انظر: لسان العرب، مادة (عجز).

(٣) تأبق بمعنى: أبق (بفتح الباء وكسرها): هرب.

وأكثر ما تكون معجزات الأنبياء ﷺ من جنس ما برع فيه قومهم حتى يكون الإعجاز أتم، والدّلالة على صدق النبي فيما يدعيه من النبوة والرسالة أظهر، فلما برع أهل مصر في السّحر أتاهم موسى ﷺ بما لا يقُوم به سحرهم، ولما برعوا -زمان عيسى ﷺ- في الطب أبرأ الأكمه والأبرص، وأحيا الموتى بإذن الله، فكانت معجزته من عين ما برع فيه مَن أُرسل إليهم.

ولما جاء زمان نبينا ﷺ، وبرزت ذاته الشريفة إلى الوجود، ثم أُرسل إليه أن أنذر قومك وكانوا عربًا - جاء معه الوحي المُنزَّل من عند الله لسانًا عربيًّا مبينًا ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ﴾ [فصلت:٤٢]، فرأته قريش وسائر العرب -وهم أهل اللَّسَنِ والفصاحة وأرباب البيان- معجزًا في لفظه ونظمه ومعناه جميعًا، على طريقة في العبارة لم يعهدوها من قبل في كلامهم وإن كان بلغتهم نزل، حتى قال الوليد بن المغيرة يخاطب قريشًا: «والله ما فيكم رجل أعلم بالشعر مني، ولا برَجَزِه، ولا بقصيده، ولا بأشعار الجن! والله، ما يشبه الذي يقول [يعني القرآن] شيئًا من هذا، ووالله، إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمُثمِرٌ أعلاه، مُغْدِقٌ أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه، وإنه ليحطم ما تحته»(١).

وقد ثبت التحدي بكتاب الله في غير آية من كتاب الله، كقوله سبحانه: ﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾ [الطور:٣٤]، وقوله جلَّ شأنه: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ ٱفْتَرَىٰهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ مُفْتَرَيَٰتٍ وَٱدْعُوا۟ مَنِ ٱسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ ﴾ [هود:١٣، ١٤]، وقوله قاصرًا التحدي على سورة واحدة: ﴿ وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ ﴾ [البقرة:٢٣]، ثم فضح ضعفهم، وبيَّن عجزهم وقصورهم فقال: ﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٤﴾ ﴾ [البقرة:٢٤]، فقطع بأنهم لا يفعلون، وما بلغنا عن أهل ذلك الزمان أن أحدهم عارض القرآن، إلا ما نُقل من سُخْف المتنبئة؛

---

(١) الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي، ٤/ ٥.

كمسيلمة فيما زعم أنه أوحي إليه، وهو أدل على كذبه منه على صدقه، فإنك لو عرضت هَذَيَانَه الذي هَذَى به على مقالات بعض صبية الأعراب، لعلمت أنه عَيِيٌّ بين أَبْنِاء! ولولا حسد ملأ قلوب بني حنيفة قومه فاستخفهم وأعزب أحلامهم، لما انْتَضَى واحد منهم السيف لنصرته، ولكن صدق الله: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾ ﴾ [الحج:٤٦][1].

وجه إعجاز القرآن:

اختلف علماء هذه الأُمَّة في حقيقة الإعجاز القرآني، ورجع مجموع كلامهم إلى وجهين: «أحدهما: إعجاز متعلِّق بنفسه، والثاني: بصرف الناس عن معارضته»[2]، وبالصَّرْفة قال النَّظَّام من المعتزلة[3]، وحاصل مذهبه: أن الله تعالى صرف العرب عن معارضة القرآن وسلب عقولهم «وكان مقدورًا لهم، لكن عاقهم أمر خارجي، فصار كسائر المعجزات»[4]، والجمهور على فساد هذا القول؛ لأن الله يقول: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء:٨٨]، «فإنه يدل على عجزهم مع بقاء قدرتهم، ولو سُلبوا القدرة لم يبق فائدة لاجتماعهم»[5]. وأيضًا فإن القول بالصَّرْفة مُفْضٍ إلى فساد آخر، «وهو زوال الإعجاز بزوال زمان التحدي، وخلو القرآن من الإعجاز، وذلك خرق لإجماع الأُمَّة؛ فإنهم أجمعوا على معجزة الرسول العظمى، ولا معجزة له باقية سوى القرآن، وخلوه من الإعجاز يُبطل كونه معجزة»[6].

---

(١) روى ابن كثير عن عُمَير بن طلحة، عن أبيه، أنه جاء إلى اليمامة فقال: أين مسيلمة؟ فقال: مه رسول الله، فقال: لا حتى أراه، فلما جاء قال: أنت مسيلمة؟ فقال: نعم، قال: مَن يأتيك؟ قال: رجس، قال: أفي نور أم في ظُلمة؟ قال: في ظلمة، فقال: أشهد أنك كذاب وأن محمدًا صادق، ولكن كذاب ربيعة أحب إلينا من صادق مضر!». البداية والنهاية ٦/ ٣٢٠. قال ابن كثير: «واتبعه هذا الأعرابي الجلف لعنه الله حتى قُتل معه يوم عقربا، لا رحمه الله». السابق نفسه.

(٢) البرهان في علوم القرآن، لبدر الدين الزركشي، ٢/ ٩٢.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٦.

(٤) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٩٣، ٩٤.

(٥) السابق، ٢/ ٩٤.

(٦) السابق نفسه. وانظر: المعجزة الكبرى، لمحمد أبو زهرة، ص٦٩، وقد عزا القول بالصَّرْفة إلى تأثر =

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ، قال: «مَا مِنَ الأَنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلَّا أُعْطِيَ مِنَ الآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ البَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيتُهُ وَحْيًا أَوْحَاهُ اللهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنِّي أَكْثَرُهُمْ تَابِعًا يَوْمَ القِيَامَةِ»[1]، وهذا الحديث أدل دليل على أن القرآن معجزة باقية إلى يوم الدين، والقول بالصَّرْفة يقصر الإعجاز على زمان التحدي كما مر. فلم يبق إلا أن القرآن معجز في نفسه؛ وقد اختلفت مقالات الإسلاميين في وجه هذا الإعجاز[2]؛ فقيل: إنه معجز بلفظه ونظمه، وقيل: بمعانيه وحسن رصفه، وقيل: بهما، وقيل: بإخباره بالغيب الماضي والمستقبل، وقيل: بإعلامه بمكنون الضمائر، وقيل: بعدم الفترة في فصاحته، فإنه ما من فصيح ولا بليغ إلا وتجد في كلامه العالي والنازل وبينهما، وليس من ذلك شيء في القرآن، بل كلُّه في طبقة واحدة من لطف المأخذ ورونق البيان، وقيل: بروعة فيه تأخذ بِلُبِّ سامعه وقارئه، وقيل: بجمعه بين الجزالة والعذوبة، وقيل: بغرابة نسقه عن النسق الذي تعاطته العرب في كلامها، فلا هو يُشبه شعرهم، ولا هو يُشاكل نثرهم، وإنما هو نسيج وحده، وقيل: بأحكامه وتشريعاته، وقيل: بكونه لا يَخْلَقُ على كثرة الرَّدِّ، بل يجد تاليه في كل تلاوة عذوبة وطراوة لم يكن عرفها قبلُ، وقيل: بكل ما تقدَّم. ولا يخفى أن بعض الوجوه السابقة متداخلة فيما بينها. وفي هذا الزمان الأخير أمعن طائفة من علماء المسلمين في الحديث عن الإعجاز العلمي للقرآن، وربما ذكروا الإعجاز النفسي، والاقتصادي والاجتماعي، والعددي، والطبي، والكوني إلى غير ذلك، كل بحسب علمه الذي يتوفر عليه.

ومن قبلُ أَبَى ابنُ حزم أن يكون للإعجاز القرآني معنى إلا أنه كلام الله تعالى، أما أن يقال: إنه في أعلى دَرَجِ بلاغة المخلوقين، «فلا؛ لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين، لا

= متكلمي المسلمين بأقوال البراهمة في كتابهم (الفيدا)، حيث زعم خاصتهم أن البشر عاجزون عن الإتيان بمثله؛ لأن (براهما) صرفهم عن ذلك.

(١) صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب قول النبي ﷺ: «بُعِثْتُ بِجَوَامِعِ الكَلِمِ»؛ صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا ﷺ.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ٩٣ وما بعدها؛ الإتقان ٤/ ٦ وما بعدها؛ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض، ١/ ٥٠٠ وما بعدها؛ المعجزة الكبرى، ص٧٩ وما بعدها.

من أعلاه ولا من أدناه ولا من أوسطه»[1]، واستدل على ذلك بأنه ليس من المعهود في كلام البلغاء استعمال حروف الهجاء المقطعة، وهي مستعملة في القرآن، «فصحَّ أنه ليس من نوع بلاغة الناس أصلًا، وأن الله تعالى تولى منع الخلق من مثله، وكساه الإعجاز وسلبه جميع كلام الخلق»[2]، وهذا الكلام كأنما يئول بصاحبه إلى مذهب الصَّرْفة.

رأي ابن عربي في حقيقة الإعجاز القرآني:

أما ابن عربي فلم يرَ الإعجاز القرآني لفظًا مختارًا، أو كَلِمًا منظومًا، أو جملًا متناسبة، أو فصاحة ظاهرة، أو جزالة أو عذوبة، أو فخامة أو رِقَّة، أو مجازًا أو حقيقة، أو وجازة أو إطنابًا - إلا أن يصحب ذلك كله صدق المعنى وحَقِّيَّتُه؛ «فإن المعنى للفظ كالروح للصورة، هو جمالها على الحقيقة»[3]. قال: «انظر في إعجاز القرآن تجده كما ذكرنا: حسن النظم مع توفير المعنى وحسن مساقه، وجمع المعاني بعضها إلى بعض في اللفظ الحسن النظم الوجيز، مع وجود تكرار القصة الموجب للملل، ولا تجد هذا في القرآن، فتجد مع تكرار القصة الواحدة، مثل قصص الأمم كآدم، وموسى، ونوح وغيرهم مما تكرر بزيادة لفظ أو نقصه، ما تجد إخلالًا في المعنى جملة واحدة، وسبب ذلك أنه قول حق ما فيه تزوير»[4].

فالقرآن ما نطق بشيء في موطن من المواطن إلا بالأمر على ما هو عليه حقًّا وصدقًا، ولا يكون الصدق إلا حيث كان العلم، فإن الجاهل بالشيء إذا أراد أن يصفه أو يضبطه بالعبارة أعياه ذلك، ولم تنج قدمه من مزلة الكذب عامدًا أو غير عامد، فمع الجهل الكذب لا محالة. قال ابن عربي: «اعلم أن الجاهل هو الذي يقول أو يعتقد ما يصوره في نفسه، وما لذلك المصوَّر [اسم مفعول] صورة في عينه زائدة على ما صوَّره هذا القائل والمعتقد في نفسه. فكل ما تطلبه في حضرة وجودية فلا تجده إلا في نفس الذي

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، ٣/ ٢٨.

(٢) السابق نفسه.

(٣) الفتوحات ٢/ ٣٨٨.

(٤) السابق نفسه.

صـوَّره أو الـذي تلقاه عمن صوَّره فذلـك الجهل، أعني تصويره، وذلـك الجاهل، أعني الـذي صـوَّره»[1]، ثـم قـال: «وكل مـا لا صـورة لـه إلا في نفـس قائله، فإنهـا تذهـب من الوجـود بذهـاب قولـه، أو ذهـاب تذكر ما صـوَّره من ذلك؛ فإنـه ما ثَمَّ حضـرة وجودية تضبط عليه وجوده»[2]، فليس للكذب وجود في الحس إلا التَّفَوُّه به، ولا في الخيال إلا تصوُّره، فإذا فَنِي اللفظ، وانْفَلَتَ التصور لم تبقَ لهذا المعنى المسمى كذبًا عين تقوم به؛ إذ هو باطل، والباطل زهوق بالنص، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلۡبَٰطِلَ كَانَ زَهُوقٗا ﴾ [الإسراء:٨١]، وبهـذا كان الصـدق له الإعجاز في الكلام؛ لأنه حقٌّ وجودي، بخلاف المزوَّر في نفسـه ما ليس هو، فما له شـيء يسـتند إليه، فيظهر قصوره عن غيره؛ ولذلك نُهينا أن نضرب لله الأمثـال، وهـو يضـرب الأمثال[3]؛ لأنه يعلم ونحن لا نعلم، فهـو ﷻ يضرب لنا الأمثال بمـا لـه وجود فـي عينه، ونحن لسـنا كذلك إلا بحكـم المصادفة، فنضـرب المثل بما له وجود في عينه، وبما لا وجود له إلا في تصورنا، فنطلب مسـتندًا فلا نجده، فلا يبقى له عين، فيزول لزواله ما ضُرِبَ له المثل؛ لأنه لا يشـبهه، كما يزول نور السـراج من البيت إذا ذهب السراج منه»[4].

فمنـاط الإعجـاز -فيمـا يرى ابن عربي- كـون القرآن حقًّا لا يُعكِّـره باطل، صدقًا لا يشوبه كذب، ومن هذا الوجه أعجز مَن أراد التَّسَوُّرَ على مقامه بالمعارضة.

والـذي لا مِريـة فيـه: أن القـرآن حـقٌّ كلـه لا ريب فيـه، فـإن الله ﷻ يقـول: ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلۡحَقَّ ﴾ [سبأ:٦]، ويقـول: ﴿ وَمَنۡ أَصۡدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثٗا ﴾[النساء:٨٧]، ويقـول: ﴿ وَبِٱلۡحَقِّ أَنزَلۡنَٰهُ وَبِٱلۡحَقِّ نَزَلَ ﴾ [الإسـراء:١٠٥]، ويقـول: ﴿ أَفَمَن يَعۡلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ كَمَنۡ هُوَ أَعۡمَىٰٓ ﴾[الرعـد:١٩]، ويقـول: ﴿ وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ ﴾ [الرعـد:١]، في آيات كثيرة متظاهرة في هذا المعنى.

---

(١) الفتوحات ٤/ ٢٠٥.

(٢) السابق، ٤/ ٢٠٥.

(٣) في قوله تعالي: ﴿ فَلَا تَضۡرِبُواْ لِلَّهِ ٱلۡأَمۡثَالَۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ [النحل: ٧٤].

(٤) الفتوحات ٤/ ٢٠٥.

وقد قال ابن عربي في موطن آخر، مبينًا وجه الإعجاز في القرآن: «قيل لي في بعض الوقائع: أتعرف ما هو إعجاز القرآن؟ قلت: لا، قال: كونه إخبارًا عن حق. الْتَزِم الحق يكن كلامك معجزًا. فإن المعارض للقرآن أول ما يكذب فيه أنه يجعله من الله، وليس من الله، فيقول على الله ما لا يعلم، فلا يثمر ولا يثبت، فإن الباطل زَهُوق لا ثبات له، ثم يخبر في كلامه عن أمور مناسبة للسورة التي يريد معارضتها بأمور تناسبها في الألفاظ مما لم يقع ولا كانت، فهي باطل، والباطل عدم، والعدم لا يقاوم الوجود، والقرآن إخبار عن أمر وجودي حق في نفس الأمر، فلا بُدَّ أن يعجز المعارض عن الإتيان بمثله. فمَن التزم الحقَّ في أفعاله وأقواله وأحواله فقد امتاز عن أهل زمانه وعن كل مَن لم يسلك مسلكه، فأعجز مَن أراد التَّسوُّر على مقامه من غير حق»(١).

وقوله في هذه العبارة: «الْتَزِم الحق يكن كلامك معجزًا»، معناه: التزم القرآن، فإنه الحق الصِّرْفُ الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت:٤٢]، فمَن التزم القرآن في أقواله وأفعاله وأحواله، أعجز مَن ليست هذه صفته؛ أي فاته (من الإعجاز بمعنى الفَوْت، وهو المعنى اللغوي كما تقدَّم). وقد جاء في صفة رسول الله ﷺ أنه كان قرآنًا يمشي على الأرض، وما كان كذلك إلا بهذا الالتزام، صلى الله عليه وآله وسلم.

ويشهد لهذا التأويل قوله عَقِبَ الجملة السالفة: «فإن المعارض للقرآن ...» إلى آخر ما قال، فدلَّ على أن مراده أن مَن تكلَّم بالقرآن فقد تكلَّم بحق معجز، وليس الإعجاز في عين الكلام، بل في كون المُتكلَّم به قرآنًا.

والمعارِض للقرآن ليس يُطلب إليه أن يأتي بكلام بليغ فصيح حسن النظم فحسب، بل يُطلب إليه كذلك أن يكون هذا الذي ادعى أنه يعارض به القرآن - من عند الله، وهي المثلية المذكورة في آيات التحدي، كقوله سبحانه: ﴿فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ۝٣٤﴾ [الطور:٣٤]، وقوله جل شأنه: ﴿فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ﴾ [البقرة:٢٣]، ولا يكون المَأْتِيُّ به مِثلًا للقرآن إلا إذا ادَّعى المعارِض أنه من عند الله، فإن فعل أَفِكَ

---

(١) الفتوحات ١/ ٢٩٢.

وظهر كذبه، كالذي كان من أمر مسيلمة، فإنه ما عُرف في التاريخ وفي عصره إلا بمسيلمة الكذاب.

فإن قيل: وهل كانت العرب تعرف الله حتى تخاطَب بهذا؟ **فالجواب**: ما قال الله في كتابه: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ [العنكبوت:٦١]، ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٦٣﴾ ﴾ [العنكبوت:٦٣]، ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ۚ ﴾ [لقمان:٢٥]، ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ﴿٩﴾ ﴾ [الزخرف:٩]، فقد كانوا يعرفون الله تعالى، ولكنهم جعلوا له شركاء وقالوا: ﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ ﴾ [الزمر:٣]، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

المسألة الخامسة: حقيقة التفسير بالرأي عند ابن عربي:

لا أريد بحديث التفسير في هذا الموطن الكلام عن منهج ابن عربي في تفسير القرآن الكريم، وطريقته الإشارية فيما يتأوله من آي الكتاب العزيز، فإنه قد أُفردت لذلك كتب وبحوث، وإنما أردت إلى أن أَلفِتَ النظر إلى أمر له تعلُّق بآراء الرجل في الأصول والفروع جميعًا، وهو أن ابن عربي يرى أنه لا ينبغي أن يُردَّ -بادي الرأي- تفسير لآيةَ من كتاب الله ما كان مستقيمًا على الوجه الذي يعرفه اللسان العربي، ولا ينقض -مع ذلك- أصلًا من الأصول المجمع عليها، وأن كلام الله تعالى محتملٌ لكل الوجوه التي فُسِّر بها؛ لعلمه -سبحانه- الإحاطي بجميع ما تدل عليه ألفاظ العربية وتراكيبها من المعاني، وليس هذا من التفسير بالرأي عنده، وإنما التفسير بالرأي ما أجراه صاحبه على غير ما يعرفه أهل اللسان الذي أُنزل به القرآن.

وأما تعلُّق هذه المسألة بأصول الفقه وفروعه؛ فهو أن مَن صحَّح نظر كل ناظر في كتاب الله ما لزم جادة العربية لسان القرآن - يلزمه أن يُصحِّح اجتهاد كل مجتهد ما لم يخرج في اجتهاده عن هذا الحد، وبهذا قال ابن عربي؛ فعنده أن كلَّ مجتهد مصيبٌ على معنى أراده بالإصابة يأتي ذكره في فصل الاجتهاد إن شاء الله.

وإذ تقرَّر هـذا الأصـل فأثره في فـروع الأحكام وفـي نبذ التعصـب المذهبي ظاهر، وحسـبه من القواعد التي يقررها أنه لا يجوز النهي عن شـيء مختلَف في نكَارَتِهِ، فليس للشـافعي المذهب -مثلًا- أن يُنكر على الحنفي ترك الترتيـب في أعمال الوضوء؛ لأن الترتيـب وإن كان واجبًـا عند الشـافعية، فليس بهـذه المثابة عند الحنفيـة، وتركه عندهـم ليـس منكـرًا فيُنْهَوا عنـه، وهذا الخلاف مع أن آيـة الوضوء في كتـاب الله واحدة، ولكن اختلفت الأنظار وفهمت كل طائفة عن الله معنى هو -فيما يرى ابن عربي- مرادٌ لله؛ لأنه تعالى عالِمٌ بجميع الوجوه المحتملة في الآية مما يقبله اللسان العربي.

ولقد يَحْسُنُ قبل إيراد نصوص ابن عربي في المسألة أن أذكر تفرقته بين فَهم الكلام والعلم به، والفرق بين كلام الخالق وكلام المخلوق في هذا الشأن.

يرى ابن عربي أن العلم بالكلام مكتوبًا كان أو منطوقًا إنما هو المعرفة بجميع المعاني التي يحتملها هذا الكلام في لسان المُتكلِّم به، وإن جَهِلَ السامع أو القارئ المعنى الذي يريـده المتكلِّـم تعيينًا من بين جملة المعاني التي يحتملها كلامه، فإن عَرَفَ مراد المتكلِّم على التعيين، فهذا هو الفَهم، فما كلُّ عالمٍ فاهمٌ، وكل فاهم فهو بالضرورة عالم.

قال ابن عربي: «إذا علِم السامع اللفظة من اللافظ بها، أو رأى الكتابة، فإن علِم مراد المتكلِّم فـي تلك الكلمة مـع تضمُّنها في الاصطلاح معاني كثيرة خـلاف مراد المتكلِّم بهـا، فذلـك الفَهم، وإن لم يعلَم مـراد المتكلِّم من تلك الكلمة علـى التفصيل، واحتمل عنـده فيهـا وجوهًا كثيرة مما تدل عليه تلـك الكلمة، ولا يعلم على التعيين مراد المتكلِّم مـن تلـك الوجـوه، ولا هل أرادها كلهـا، أو أراد وجهًا واحدًا أو مـا كان، فمع هذا العلم بمدلـول تلـك الكلمة لا يقـال فيه: إنه أُعْطِـيَ الفَهم فيها، وإنما أُعْطِـيَ العلم بمدلولاتها كلهـا لعلمـه بالاصطـلاح؛ لأن المتكلِّـم بهـا عند السـامع الغالـب عليه أمـران؛ الواحد: القصور عن معرفة مدلولات تلك الكلمة في اللسان، والأمر الآخر: أنه وإن عَرَفَ جميع مدلولاتها، فإنه لا يتكلم بها إلا لمعنى تقتضيه قرينة الحال، فالذي يفهم مراده بها فذلك الذي أوتي الفَهم فيها، ومَن لم يعلم ذلك فما فَهِم، فكأن المتكلِّم ما أوصل إليه شيئًا في كلامه ذلك»[1].

---

(١) الفتوحات ٤/ ٢٨.

وهذا الذي قاله إنما هو في كلام المخلوقين، فإن المرء إذا تكلم بكلمة فلا يريد بها إلا معنى واحدًا من المعاني التي تحتملها تلك الكلمة في لسانه، فمَن فهم مقصوده على التعيين فهو الفاهم، وإن جهل ما عدا المعنى المراد من محتملات الكلمة في اللغة، ومَن جهل المراد تعيينًا فما هو بفاهم، وإن كان عالمًا بجميع المعاني المحتملة في اللسان، «وأما كلام الله، إذا نزل بلسان قوم فاختلف أهل ذلك اللسان في الفَهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وإن اختلفوا فقد فهم عن الله ما أراده؛ فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى، وما من وجه إلا وهو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعيَّن ما لم يخرج من اللسان، فإن خرج من اللسان فلا فَهم ولا عِلم، وكلام المخلوقين ما له هذه المنزلة، فمَن أوتي الفَهم عن الله من كل وجه فقد أوتي الحكمة وفصل الخطاب، وهو تفصيل الوجوه والمرادات من تلك الكلمة، ومَن أوتي الحكمة فقد أوتي خيرًا كثيرًا، فكَثْرةُ لما فيها من الوجوه»(١).

فليس الشأن في كلام الله كالشأن في كلام غيره؛ لأنه تعالى لا يخفى عليه معنى من معاني ما تكلم به في لسان مَن خاطبهم، بل هو عالم بجميعها، وما خاطب كلَّ تالٍ لكلامه إلا بما يسعه فهمه، فيفهم الواحد وجهًا، والآخر وجهين، والآخر ثلاثة وجوه وهكذا، والخطاب -مع هذا- واحد العَيْن.

وقد روى البخاري في صحيحه من حديث أبي جُحَيْفَة ﷺ، «قال: قلت لعلي ﷺ: هل عندكم شيء من الوحي إلا ما في كتاب الله؟ قال: لا، والذي فلق الحبة، وبرأ النَّسَمَة ما أعلمه إلا فَهمًا يعطيه الله رجلًا في القرآن، وما في هذه الصحيفة»(٢)، وروى ابن سعد بسنده عن أبي قِلابة أن أبا الدرداء ﷺ، كان يقول: «إنك لن تتفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهًا»(٣)، وذكر ابن عطية عن أبي العالية في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُؤْتَ

---

(١) الفتوحات ٤/ ٢٨،٢٩.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب فكاك الأسير.

(٣) كتاب الطبقات الكبير، لابن سعد، ٤/ ٣٥٤. ورواه ابن عبد البر من طريق أخرى مرفوعًا، وفي هذه الطريق صدقة بن عبد الله المعروف بالسمين (ضعيف جدًا)، انظر: تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، ٤/ ٤١٥، ٤١٦، وأبان بن أبي عياش (متروك)، انظر: السابق، ١/ ٩٧-١٠١؛ ولذلك صحَّح ابن عبد البر رواية الوقف. انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨١٣.

﴿ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ [البقرة:٢٦٩]، قال: «الحكمة: الفهم في القرآن»[١]، وروى عن عليٍّ أيضًا أنه قال: «ما من شيء إلا وعلمه في القرآن، ولكن رأي الرجل يعجِز عنه»[٢]، وقال سفيان رضي الله عنه: «ليس في تفسير القرآن اختلاف، إنما هو كلام جامع، يُراد منه هذا وهذا»[٣].

وفيما كتب ابن عربي أمثلة كثيرة لآيات من كتاب الله تتعدد فيها وجوه المعاني، وكلها مما يقبله اللسان، ولا ينقض أصلًا من الأصول ولا يخالفه، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ﴾ [العنكبوت:٤٥]، فقد ذكر ابن عربي لهذه الآية أربعة وجوه:

أحدها: أن ذكر الله تعالى نفسه لنفسه بنفسه أكبر من ذكر غيره له.

وثانيها: أن ذكر الله في الصلاة أكبر أعمالها وأكبر أحوالها، وإنما خَصَّ الصلاة؛ لأن الله ﷻ يقول في صدر الآية: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت:٤٥]، ثم قال: ﴿وَلَذِكۡرُ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۗ﴾، فهذا معنى سياقي كما هو ظاهر.

وثالثها: أن ذكره سبحانه بالاسم (الله) أكبر من ذكره بغيره من الأسماء الإلهية الأخرى، كالرحيم والغفور والكريم وغيرها؛ لأنه «الاسم الذي يُنعَتُ ولا يُنعتُ به، فيتضمن جميع الأسماء الحسنى، ولا يتضمنه شيء في حكم الدّلالة»[٤].

وآخرها: ألا تكون (أكبر) بمعنى (أفعل) التي هي للتفضيل، ولكن (إخبارًا) عن كبر الذكر من غير مفاضلة بأي اسم ذُكر، وهو أَوْلَى بالجَناب الإلهي»[٥].

---

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١/ ٤٣.

(٢) السابق ١/ ٤٤.

(٣) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني، ١/ ٧.

(٤) الفتوحات ٢/ ١١٦.

(٥) المصدر نفسه. وهذا المعنى الذي ذكره في الوجه الرابع معلوم في اللسان، قال الأشموني: «يرد أفعل التفضيل عاريًا عن معنى التفضيل، نحو ﴿رَبُّكُمۡ أَعۡلَمُ بِكُمۡ﴾ [الإسراء:٥٤]، ﴿وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِ﴾ [الروم:٢٧]». شرح الأشموني على ألفية ابن مالك ٣/ ٥٠، ٥١. وقال الصبان في حاشيته على الشرح المذكور ٣/ ٥١: «إنما أول في هذين الموضعين بما ذكر؛ لأنه لا مشارك لله سبحانه وتعالى في علمه، ولا تفاوت المقدورات بالنسبة إلى قدرته». ومن شواهد ذلك في الشعر قول الفرزدق: =

ولما فرغ من ذكر هذه الوجوه وبيان ما ترجح عنده منها قال: «وإن كانت الوجوه كلها مقصودة في قوله تعالى: ﴿وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ﴾»[1]، ثم جعل يشرح مذهبه الذي أجملته آنفًا، فقال: «فإن كل وجه تحتمله كل آية في كتاب الله من فرقان، وتوراة، وزبور، وإنجيل، وصحيفة عند كل عارف بذلك اللسان، فإنه مقصود لله تعالى في حق ذلك المتأوّل؛ لعلمه الإحاطي سبحانه بجميع الوجوه، وبقي عليه في ذلك الكلام من حيث ما يعلمه هو؛ فكلُّ متأول مصيبٌ قصد الحق بتلك الكلمة. هذا هو الحق الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾ [فصلت:٤٢]، على قلب مَن اصطفاه الله من عباده، فلا سبيل إلى تخطئة عالم في تأويل يحتمله اللفظ، فإن مُخطِّئه في غاية القصور في العلم، ولكن لا يلزمه القول به، ولا العمل بذلك التأويل إلا في حق ذلك المتأوّل خاصة ومَن قلَّده»[2].

ولذلك حذَّر ابن عربي من المبادرة بالإنكار على عالم احتج لمسألته بآية من كتاب الله، فينكر عليه السامع -بادي الرأي- دون تروٍّ أو إنعام نظر، ظنًّا منه أن الآية لا تدل على هذا المعني الذي ذكره. قال -فيما حكاه عنه الشعراني: «إياك أن تجد مسألة استدل لها صاحبها بآية من القرآن، فتقول: هذه الآية لا يصح بها الاستدلال لهذه المسألة ببادئ الرأي، بل تَرَبَّصْ في ذلك؛ فإن مرتبة كلام الله تعالى أن يقبل جميع ما فسَّره به المفسرون من أئمة الهدى لوسعه، ولا يوجد ذلك في غيره»[3].

وقد عرض ابن عربي لتفسير قوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ [هود:١٧]، فقال: «في هذه الآية وجوه، كلها مقصودة لله»[4]، ثم حكى طرفًا من هذه الوجوه أتبعها قوله: «وأما قولنا في الوجوه: إنها مقصودة لله، فليس بتحكم على الله،

= إنَّ الذي سَمَكَ السَّمَاءَ بَنَى لَنَا ... بَيْتًا دَعَائِمُهُ أعَزُّ وَأطْوَلُ

يريد: دعائمه عزيزة وطويلة. وسمك السماء: رفعها، والبيت المذكور هو الكعبة شرفها الله تعالى.

(١) الفتوحات ٢/ ١١٦.

(٢) السابق، ٢/ ١١٦، ١١٧.

(٣) اليواقيت والجواهر ١/ ٢٧.

(٤) الفتوحات ٢/ ٥٥٧.

ولكنـه أمـر مُحقَّق عن الله؛ وذلـك أن اللفظة المتلفظ بها مـن كلام الله بأي وجه كان من قـرآن، أو كتـاب مُنـزَّل، أو صحيفة، أو خبر إلهي، فهي آية على ما تحمله تلك اللفظة من جميع الوجوه؛ أي علامة عليه مقصودة لمَن أنزلها بتلك اللفظة الحاوية في ذلك اللسان علـى تلـك الوجوه، فإن مُنزِلها عالـم بتلك الوجوه كلها، وعالـم بـأن عباده متفاوتون في النظـر فيهـا، وأنـه ما كلَّفهم من خطابه سـوى ما فهموا عنه فيه؛ فكل مَـن فهم منها وجهًا فذلك الوجه هو مقصود بهذه في حق هذا الواجد له، وليس يوجد هذا في غير كلام الله، وإن احتملـه اللفـظ، فإنـه قـد لا يكـون مقصـودًا للمتكلِّـم بـه؛ لعلمنا بقصـور علمه عن الإحاطة بما في تلك اللفظة من الوجوه»[1]، ثم قال: «ولهذا كان كل مفسـر فسَّـر القرآن ولم يخرج عما يحتمله اللفظ فهو مفسـر، ومَن فسَّـره برأيه فقد كفر، كذا ورد في حديث الترمذي»[2]، ثم بيَّن المراد بالتفسـير بالرأي، فقال: «ولا يكون برأيه إلا حتى يكون ذلك الوجه لا يعلمه أهل ذلك اللسان في تلك اللفظة، ولا اصطلحوا على وضعها بإزائه»[3].

فليس التفسير بالرأي عند ابن عربي إلا ذلك التفسير الذي يحيد به صاحبه عن سَنَنِ العربية التي نزل بها القرآن، وأما ما عدا ذلك مما يُعرف وجهه في اللسان فليس رأيًا يُنكَر على مَن رآه، بل هو تفسير صحيح للآية مقصود لله تعالى في حق هذا الذي قال به، وإن كان لا يلـزم غيره المصيـر إليـه؛ إذ تتفاوت أرزاق العبـاد فيما يُؤْتَوْنَه مـن الفَهم عن الله، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي ٱلسَّبِيلَ ۝٤﴾ [الأحزاب:٤].

آراء العلماء في تفسير القرآن:

الحـق أن علماء هذه الأُمَّة اختلفوا في تفسـير القرآن علـى طائفتين[4]: فطائفة منعت

---

(١) الفتوحات ٢/ ٥٥٧.

(٢) السابق نفسه. والحديث الذي يشير إليه هو ما رواه الترمذي بسنده عن ابن عباس رض الله عنهما، عن النبي ﷺ، قـال: «مَنْ قَـالَ فِي القُرْآنِ بِرَأْيِـهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ». جامع الترمذي: كتاب تفسـير القرآن، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه. قال الترمذي: هذا حديث حسن. ولم أقف على حديث آخر فيه ذكر الكفر صراحة.

(٣) السابق، ٢/ ٥٥٧.

(٤) راجع في كلام الطائفتين وأدلة كلٍّ: التفسير والمفسرون ١/ ٦٥ وما بعدها؛ إحياء علوم الدين ١/ ٤١٩ وما بعدها؛ مقدمة فتح القدير ١/ ٦، ٧؛ تحفة الأحوذي ٧/ ٣٧٠ وما بعدها؛ عون المعبود ١٠/ ٦١، ٦٢.

منه إلا ما كان مستندًا إلى أثر من حديث نبوي، أو قول صحابي شهد التنزيل، أو كلام تابعي جالَس الصحابة وحمل عنهم، وما عدا ذلك فلا يَحِلُّ لأحد القول به، وإن كان عليمًا باللسان، حافظًا للسنن والآثار، متضلعًا من الفقه والأصول وسائر ما يحتاجه المتكلِّم في التفسير.

وطائفة لم يروا في التفسير بالاجتهاد والنظر بأسًا، ما كان المفسر مستكملًا آلة التفسير، وهي المعرفة بالعلوم العربية والشرعية على اختلافها. ولكل قوم أدلة على ما ذهبوا إليه.

فمما احتج به الأولون قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:٤٤]، فقصر بيان القرآن على النبي ﷺ، فليس يَحِلُّ لأحد أن يُنزل نفسه أو غيره هذه المنزلة.

وأُجيبَ عن هذا الدليل بأن ما ورد عنه ﷺ في التفسير قليل، والذي صح من هذا القليل قليل، فالاقتصار على ما صح في موضعه لازم، والاجتهاد فيما لم يرد فيه شيء جائز بشروطه.

واحتج المانعون أيضًا بحديث الترمذي الذي فيه الوعيد لمَن فسَّر القرآن برأيه أن يتبوأ مقعده من النار.

وقد مرَّ قول ابن عربي في هذا الحديث، وأن التفسير لا يكون رأيًا مجردًا إلا إذا كان خارجًا عن المعهود في اللسان.

ومما أُجيبَ به عن هذا الحديث أيضًا أنه من العام الذي أُريد به الخاص، والمقصود مَن فسَّر برأيه الآيات التي لا يُعرف تأويلها إلا نقلًا، كمُشْكِل القرآن ومتشابهه، أو أن يكون المراد بالرأي مَن تأوَّل القرآن ليوافق هواه فيما ينتحله من المذاهب، ولولا هذا الهوى الغالب لما لاح له هذا الرأي فيما يتأوله من كتاب الله، أو أن يكون هذا المتأوِّل داعية خير، ولكنه يُصرِّف الآيات ويستعملها فيما علِم أنه ليس مرادًا بها، كالذي يدعو إلى مجاهدة النفس مستدلًا على ذلك بقوله تعالي: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ [طه:٢٤]، يريد أن فرعون إشارة إلى النفس بجامع الكبر والتجبر فيهما.

ومما احتج به المانعون أيضًا أن السلف من الصحابة والتابعين كانوا يتحرجون من القول برأيهم في كتاب الله، كالذي رُوي عن أبي بكر ﷺ، وقد سُئل عن حرف من كتاب الله فقال: «أيُّ سماء تُظلُّني، وأيُّ أرض تُقلُّني، وأين أذهب، وكيف أصنع إذا قلت في حرف من كتاب الله بغير ما أراد تبارك وتعالى»، ورُوي مثل هذا عن طائفة من الأولين، منهم أُبي بن كعب، وسعيد بن المسيب، والشَّعبى، والأصمعي وغيرهم.

وأُجيبَ عن هذا بأنهم إنما سكتوا تورعًا وتأثمًا، أو لعدم العلم بمعنى ما سُئلوا عنه خاصة، أو لأن في وجود غيرهم ممن هو من أهل الكفاية مُغنيًا عن تَقَحُّمِهِم هذه الموارد، فطلبوا السلامة لأنفسهم، وقد سُئل أبو بكر ﷺ عن الكلالة، فقال: «أقول فيها برأيي، فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان غير ذلك فمني ومن الشيطان: الكلالة كذا وكذا».

ووجه الجمع بين هذه الرواية عن الصدِّيق والتي قبلها أن تُحمل الأولى على أنه سُئل عن آيات من المتشابه أو نحوه من الذي لا يقال فيه برأي، وأما ما كان للرأي فيه مجال، وللاجتهاد فيه مسرح كآيات الأحكام ونحوها، فلا بأس ولا حرج، فكلٌّ مجتهد مأجورٌ وإن لم يكن مصيبًا.

واحتج المجيزون للاجتهاد في التفسير بأدلة، منها: أن الله تعالى نعى على جماعة عدم تدبرهم لآيات القرآن، فقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴿٢٤﴾﴾ [محمد:٢٤]، وأمر بالتفكر وإحالة النظر في الكتاب الكريم، فقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾ [ص:٢٩].

وقد لاح لي معنى في وصف الله تعالى كتابه بالبركة في هذا الموطن الذي ذكر فيه التدبر ودعا إليه، وهو أن البركة في اللسان النماء والزيادة، فكأن هذا تنبيه من الحق على أن المتدبر لآيات القرآن يزيد مع كل تدبر معنى أو معاني لم تكن عنده من قبل، وهذا من البركة التي وُصف بها القرآن، كالذي حكيته آنفًا من قول أبي الدرداء ﷺ: «إنك لن تتفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهًا»، والله أعلم.

ومما احتجَّ به المجوِّزون أيضًا أن إبطال التفسير بالرأي إبطال للاجتهاد جملة،

وتعطيـل للأحـكام. وقد نُقل عن الصحابة ﷺ القول في كثير من آي القرآن، واختلفت أقوالهم في الآية الواحدة، ومحال أن يكون كل ما قالوه مسموعًا من النبي ﷺ لاختلافه؛ لأنه ﷺ ما فسَّر إلا بعض القرآن أو أقله لا غير، «وأيضًا، كثيرًا ما يقتصر الصحابي ومَن بعـده من السـلف على وجـه واحد مما يقتضيـه النظم القرآنـي باعتبار المعنـى اللغوي، ومعلوم أن ذلك لا يسـتلزم إهمال سـائر المعاني التي تفيدها اللغة العربية، ولا إهمال ما يسـتفاد مـن العلـوم التي تتبين بهـا دقائق العربية وأسـرارها، كعلم المعانـي والبيان؛ فإن التفسير بذلك هو تفسير باللغة، لا تفسير بمحض الرأي المنهي عنه»[1].

(١) فتح القدير ١/ ٧.

ب- السُّنَّة

السُّـنة في اللغة: الطريقة والسـيرة محمودة أو مذمومة[١]. وفي الصحيح من حديث جرير بن عبد الله، قال: قال رسـول الله ﷺ: «مَنْ سَـنَّ فِي الإِسْـلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ لَهُ مِثْلُ أَجْرِ مَنْ عَمِلَ بِهَا، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، فَعُمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، كُتِبَ عَلَيْهِ مِثْلُ وُزْرِ مَنْ عَمِلَ، وَلَا يَنْقُصُ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ»[٢].

وقـال الخَطَّابـي: «أصلهـا الطريقـة المحمـودة، فـإذا أُطلقـت انصرفـت إليهـا»[٣]. وسـنة الله: نظامـه يُجريـه في خلقه كمـا يريد[٤]، قال تعالـى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُۚ﴾ [الأحزاب:٣٨].

أما في الاصطلاح، فيطلق لفظ السُّـنة ويختلف معناه، ضيقًا واتسـاعًا، بحسب العلم الذي أُطلق فيه.

فالسُّـنة عند المُحدِّثين وأصحاب السِّـيَر: «ما أُثِر عن النبي ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، أو صفة خَلْقية أو خُلُقية، أو سيرة سواء كان قبل البعثة أو بعدها»[٥].

وهـي عنـد الفقهـاء تُطلق ويُـراد بها أحد معنييـن[٦]؛ أحدهما: ما ثبـت عن النبي ﷺ الترغيب فيه من غير افتراض أو إيجاب، وهي المندوب والمستحب ونافلة الخير، وهي أحد الأحكام الخمسة الشرعية، وتقوم قُبالَة المكروه.

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة (سنن).

(٢) صحيح مسلم: كتاب العلم، باب مَن سن سنة حسنة أو سيئة.

(٣) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، ص٣٣. وانظر: لسان العرب، مادة (سنن).

(٤) معجم ألفاظ القرآن الكريم، مادة (سنن).

(٥) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، لمصطفى السباعي، ص٥٧.

(٦) انظر: إرشاد الفحول، ص٣٣؛ السُّنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص٥٨.

والآخر: أن تُطلق ويُراد بها ما يقابل البدعة، كقولهم: طلاق السُّنة كذا، وطلاق البدعة كذا.

وأما حدُّ السُّنة عند الأصوليين، فـ«ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير»[1]، وهي بهذا أحد مصادر التشريع التي تؤخذ منها الأحكام، كالقرآن سواء بسواء، وهذا الإطلاق هو المراد هنا.

على أن الأصوليين قد يريدون بالسُّنة في بعض المواضع المُرغَّبَ فيه من غير افتراض كما مرَّ في أحد الإطلاقَين عند الفقهاء، وهي من هذا الوجه أحد الأحكام الخمسة.

وربما أطلقت السُّنة -وبخاصة عند المُتقدِّمين- والمراد بها: «ما عمِل عليه الصحابة، وُجِد ذلك في الكتاب أو السُّنة أو لم يوجد؛ لكونه اتباعًا لسنة ثبتت عندهم لم تُنقل إلينا، أو اجتهادًا مجمعًا عليه منهم أو من خلفائهم، فإن إجماعهم إجماع، وعمل خلفائهم راجع أيضًا إلى حقيقة الإجماع، من جهة حمل الناس عليه حسبما اقتضاه النظر المصلحي عندهم»[2].

حُجِّية السُّنَّة:

لا خلاف من أحد من المعتبرين أن السُّنة النبوية أصل من أصول أدلة الأحكام، وطلب إحصاء الأدلة على ذلك يكاد يُعيِي العادَّ كثرةً وتظاهرًا، وإن زاغت جماعة في القديم والحديث، فزعمت أنه لا حُجَّة إلا في القرآن[3]، فأكذبهم القرآن أولَ ما نظروا فيه؛ إذ رَأوا قولَ الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [النساء:٥٩]،

---

(١) القاموس المبين في اصطلاح الأصوليين، لمحمود حامد عثمان، ص١٣٧.

(٢) الموافقات في أصول الشريعة، للشاطبي، ٤/٣، ٤.

(٣) والغريب أنهم يسمون أنفسهم (قرآنيين) مع أنهم أترك الخلق للقرآن في هذا الموضع خاصة، ولكن من تقدير الله تعالى أن العرب ربما سمَّت الأشياء بأضدادها، كما تقول في اللديغ: سليم، وفي الأعمى: بصير، وفي المهلكة: مفازة، وكما قيل في طائفة من أهل الكلام: قدرية، نسبة إلى القدر مع أنهم نُفاته! فليكن هذا من هذا الباب.

وقولـه: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[الحشر:٧]، وقولـه: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[النساء:٨٠]، وقولـه: ﴿قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُم مَّا حُمِّلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا۟ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴿٥٤﴾﴾ [النور:٥٤]، وكلّ آية فيها الأمر بطاعته ﷺ.

وإن تعجب فعجب أن يكون إنكار مَن أنكر حجية السُّنة من دلائل نبوته ﷺ؛ إذ أخبر بحالهم قبل ظهور أعيانهم فيما رواه أبو داود من حديث العِرباض بن سارية رضي الله عنه، أن النبي ﷺ، قال: «أَيَحْسَبُ أَحَدُكُمْ مُتَّكِئًا عَلَى أَرِيكَتِهِ، قَدْ يَظُنُّ أَنَّ اللهَ لَمْ يُحَرِّمْ شَيْئًا إِلَّا مَا فِي هَذَا القُرْآنِ، أَلَا وَإِنِّي وَاللهِ قَدْ وَعَظْتُ، وَأَمَرْتُ، وَنَهَيْتُ، عَنْ أَشْيَاءَ إِنَّهَا لَمِثْلُ القُرْآنِ، أَوْ أَكْثَرُ...»[1] الحديث.

ولذلك قال ابن عربي: «الحديث مثل القرآن بالنص، فإنه ﷺ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم:٣،٤]»[2]، كما أطنب في الكلام عن وجوب طاعته ﷺ في أمره ونهيه، وذلك إذ يقول: «قال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ﴾ [النساء:٥٩]؛ أي فيما أمركم به على لسان رسوله ﷺ، مما قال فيه ﷺ: «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ»، وهو كل أمر جاء في كتاب الله تعالى، ثم قال: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء:٥٩]، فَفَصَلَ أمر طاعة الله من طاعة رسوله ﷺ، فلو كان يعني بذلك ما بلّغ إلينا من أمر الله تعالى، لم تكن ثَمَّ فائدة زائدة، فلا بُدَّ أن يوليه رتبة الأمر والنهي، فيأمر وينهى. فنحن مأمورون بطاعة رسول الله ﷺ عن الله بأمره. وقال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء:٨٠]، وطاعتنا له فيما أمر به ﷺ ونهى عنه مما لم يقل هو من عند الله فيكون قرآنًا. قال الله ﷻ: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[الحشر:٧]، فأضاف

---

(١) سنن أبي داود: كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات. وقد علّق ابن حزم على ما جاء في الحديث من قوله: «أو أكثر» قائلًا: «لا نكرة في هذا اللفظ؛ لأنه ﷺ إنما أراد بذلك اللفظ أنها أكثر عددًا مما ذكر في القرآن، وهذا أمر تُعلم صحته بالمشاهدة؛ لأن الفرائض الواردة في كلامه ﷺ بيانًا لأمر ربه تعالى أكثر عددًا من الفرائض الواردة في القرآن». انظر: الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ٢٢٦.

(٢) الفتوحات ١/ ٢٩٥.

النهي إليه ﷺ فأتى بالألف واللام في الرسول يريد بهما التعريف والعهد؛ أي الرسول الذي استخلفناه عنا، فجعلنا له أن يأمر وينهى زائدًا على تبليغ أمرنا ونهينا إلى عبادنا»[1].

فحُجية السُّنة ظاهرة لمَن له مسكة من عقل، والمماري في ذلك خبيث النفس مدخول الدين، وشغبه في هذا الأمر تجديف جاهل بالعقبى، وطلب إقناعه عمل في غير معمل، ويشبه أن يكون حرثًا في البحر:

وَلَيْسَ يَصِحُّ فِي الأَفْهَامِ شَيْءٌ إِذَا احْتَاجَ النَّهَارُ إِلَى دَلِيلِ

ويتعلق بهذا الأصل مسألتان:

إحداهما: العمل بالسُّنة.

والأخرى: أفعال النبي ﷺ ودِلالتها التشريعية.

المسألة الأولى: العمل بالسُّنة:

ويتعلق بها النقاط السبع الآتية:

١ - العمل بالحديث الصحيح:

قال ابن عربي: «لا يؤخذ من الحديث إلا ما صح»[2]، فلا تقوم الحُجَّة بالحديث في دين الله إلا إذا كان صحيحًا ثابتًا عن رسول الله ﷺ.

وقد ذكر المُحدِّثون في حدِّ الحديث الصحيح أنه: «الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط، إلى منتهاه، ولا يكون شاذًّا ولا معللًا»[3].

وفي هذا الحد خمسة قيود، أذكرها تفصيلًا؛ طلبًا للوقوف على رأي ابن عربي في كل واحد منها:

---

(١) الفتوحات ١/ ٣٣٣.

(٢) السابق، ٢/ ١٦٠.

(٣) المقدمة في علوم الحديث، لابن الصلاح، ص١٥١. وانظر: الاقتراح في بيان الاصطلاح، لابن دقيق العيد، ص١٨٧.

القيد الأول: اتصال الإسناد، وخرج به من حدّ الصحيح: المنقطع(١)، والمُعضِل(٢)، والمعلَّق(٣)، والمدلَّس(٤)، والمرسَل(٥).

ولا شك أن اتصال الإسناد شرط من شروط صحة الحديث عند ابن عربي، فقد حدَّ خبر الواحد الصحيح بأنه: «نقل العدل عن العدل»(٦)، فشَرَطَ الاتصال إلا في صورة واحدة من صور الإرسال يأتي ذكرها في الحديث عن العمل بالمرسَل إن شاء الله تعالى.

---

(١) المنقطع: «ما لم يتصل إسناده على أي وجه كان انقطاعه، وأكثر ما يستعمل في رواية مَن دون التابعي عن الصحابي، كمالك عن ابن عمر». التقريب والتيسير، للنووي، مع شرحه تدريب الراوي، للسيوطي، ١/ ٢٠٧، ٢٠٨. وانظر: مقدمة ابن الصلاح ٢١٤، ٢١٥. وشرطه: «أن يكون الساقط واحدًا فقط أو اثنين لا على التوالي». تدريب الراوي ١/ ٢٠٨.

(٢) المعضل: «ما سقط من إسناده اثنان فصاعدًا». مقدمة ابن الصلاح، ص٢١٦. وشرطه: «التوالي، أما إذا لم يتوال فهو منقطع من موضعين». تدريب الراوي ١/ ٢١١. وانظر: التقييد والإيضاح، للعراقي، ص٨١.

(٣) المعلَّق: «هو ما حذف أول سنده أو جميعه، وأضيف لمَن فوق المحذوف بصيغة الجزم، كـ(قال، وفعل، وأمر، وذكر) وغيرها من صيغ الجزم». الغاية في شرح الهداية، للسخاوي، ١٧٤، ١٧٥.

(٤) قال الحافظ ابن حجر في: طبقات المدلسين، ص١١، ١٢: «التدليس تارة في الإسناد، وتارة في الشيوخ. فالذي في الإسناد أن يروي عمن لقيه شيئًا لم يسمعه منه بصيغة محتملة، ويلتحق به مَن رآه ولم يجالسه. ويلتحق بتدليس الإسناد تدليس القطع، وهو أن يحذف الصيغة ويقتصر على قوله مثلًا: الزُّهري عن أنس. وتدليس العطف، وهو أن يُصرِّح بالتحديث في شيخ له، ويعطف عليه شيخًا آخر له، ولا يكون سمع من ذلك الثاني. وتدليس التسوية، وهو أن يصنع ذلك لشيخه، فإن أطلعه على أنه دلَّسه حكم به، وإن لم يطلعه طرقه الاحتمال، فيقبل من الثقة ما صرَّح فيه بالتحديث، ويتوقف عما عداه»، ثم قال: «ويلتحق بالتدليس ما يقع من بعض المُحدِّثين من التعبير بالتحديث أو الإخبار عن الإجازة موهمًا للسماع، ولا يكون سمع من ذلك الشيخ شيئًا». ثم قال: «وأما تدليس الشيوخ فهو أن يصف شيخه بما لم يشتهر به من اسم، أو لقب، أو كنية، أو نسبة إيهامًا للتكثير غالبًا، وقد يفعل ذلك لضعف شيخه، وهو خيانة ممن تعمده، كما إذا وقع ذلك في تدليس الإسناد». السابق، ص١٢. وانظر: المقدمة، ص٢٣٠ وما بعدها؛ تدريب الراوي ١/ ٢٢٣ وما بعدها؛ محاسن الاصطلاح، للسراج البلقيني، ص٢٣٢ وما بعدها.

(٥) المرسل: «ما سقط من منتهاه ذكر الصحابي؛ بأن يقول التابعي: قال رسول الله ﷺ». الاقتراح في بيان الاصطلاح، ص٢٠٨. وانظر: التقريب ١/ ١٩٥. وهذا حدُّه عند المُحدِّثين، وأما الأصوليون والفقهاء فيلحقون به المعضل والمنقطع. انظر: تدريب الراوي ١/ ١٩٦.

(٦) الفتوحات ٢/ ١٥٩.

القيد الثاني: عدالة الرواة، وخرج به ما نقله مجهولٌ عينًا أو حالًا، أو معروف بالضعف.

وقد نص ابن عربي في حدّه لخبر الواحد الصحيح الذي نقلته عنه آنفًا - على أن يكون الرواة عدولًا، ولكن ههنا استثناء أيضًا، وهو أنه يقبل رواية مجهول الحال وهو المستور خلافًا لابن حزم وللجماهير، وسيأتي ذكر ذلك لاحقًا إن شاء الله تعالى.

القيد الثالث: أن يكون الرواة ضابطِين، وخرج بهذا القيد ما رواه مُغَفَّل كثير الخطأ، وإن كان عدلًا صادقًا.

ولقد يبدو من قول ابن عربي في خبر الواحد الصحيح -إنه ما نقله العدل عن العدل- أنه يُهمل الضبط فلا يشترطه في الرواة، وليس كذلك! نعم، هو لم ينص عليه، ولكن دلَّت عليه مسألة أخرى من مسائله في الرواية، وهي تشدده في رواية الحديث بلفظه، فلم يستحسن من الرواة أن يرووا الحديث بمعناه؛ لأنهم -في هذه الحال- إنما يروُون فَهمهم للحديث، لا لفظ رسول الله ﷺ، ولعلهم لو روَوْا الحديث بلفظه لفهم السامع خلاف ما فهموا، أو فوقه، أو دونه، ورُبَّ مبلَّغ أوعى من سامع.

فإذا كان ابن عربي يجد بأسًا في رواية الحديث بالمعنى من العدل الضابط، فأَولى أن يَرُدَّ رواية مَن لم يضبط سماعه من لدن تحمله إلى زمان أدائه، والله أعلم.

وأمر آخر صريح في إيجابه أن يكون الراوي ضابطًا حتى يصح حديثه، وهو أنه رد رواية مَن جُرح في نقله، كما سيأتي في الحديث عن رواية المستور إن شاء الله، والغفلة وعدم الضبط مما يقدح في النقل بلا شك.

القيد الرابع: ألا يكون شاذًا. والشذوذ «أن يروي الثقة حديثًا يخالف ما روى الناس»[1]. وكذلك ما ينفرد به مَن ليس له «من الثقة والضبط ما يقع جابرًا لما يوجبه التفرد والشذوذ من النَّكَارَة والضعف»[2].

---

(١) مقدمة ابن الصلاح، ص٢٣٧.

(٢) السابق، ص٢٤٣.

وليس في كلام ابن عربي ما يدل على رأيه في هذا القيد، غير أن مخالفة الثقة رواية الثقات تدخل في باب التعارض بين الأدلة، وسيأتي رأيه فيه في موضعه إن شاء الله تعالى. وأما انفراد مَن ليس بذاك في التوثيق والضبط، فراجع إلى القيدين الثاني والثالث المتقدمَين.

القيد الخامس: عدم العلة، والمُعلَّل من الحديث ما اطلع فيه على علة تقدح في صحته، مع أن ظاهره السلامة منها، ثم قد تقع العلة في إسناد الحديث وهو الأكثر، وقد تقع في متنه، وما وقع في الإسناد قد يقدح في صحة الإسناد والمتن جميعًا، كما في التعليل بالإرسال والوقف، وقد يقدح في صحة الإسناد خاصة من غير قدح في صحة المتن[1].

والحديث إنما تُعرف علله بجمع طرقه كما نبَّه عليه ابن المديني، والخطيب[2]. والكلام في هذا القيد أيضًا راجع إلى ما تقدَّم.

فقد ظهر مما سلف أن شروط الحديث الصحيح عند ابن عربي كشروطه عند المُحدِّثين ولا فرق إلا في موضعين؛ أحدهما: أنه يقبل المرسَل في بعض صوره. والآخر: أنه يقبل رواية المستور. وسيأتي تفصيل الكلام فيهما، كلٌّ على حِدَتِهِ في موضعه إن شاء الله تعالى.

ثم الصحيح من الحديث إما متواتر، أو خبر آحاد.

فأما المتواتر، فهو: «ما أخبر به جماعة يفيد خبرهم لذاته العلم؛ لاستحالة تواطئهم على الكذب من غير تعيين عدد على الصحيح»[3]، «وللعمل به شرطان: استنادهم إلى

(١) مقدمة ابن الصلاح، ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) انظر: السابق، ص٢٦٠؛ تدريب الراوي ١/ ٢٥٣.

(٣) الغاية في شرح الهداية، ص١٣٨. وانظر: أصول السرخسي ١/ ٢٨٢، ٢٨٣. وممن لم يشترط العدد في التواتر الغزالي وابن حزم. انظر: المستصفى في علم الأصول، ص١٠٨؛ الإحكام ١/ ١٤٨. ومن العلماء مَن عيَّن عددًا في التواتر، ولكنهم اختلفوا، فقيل: أربعة، وقيل: خمسة، وقيل: سبعة، وقيل: عشرة، وقيل: اثنا عشر، وقيل: أربعون، وقيل: سبعون، وقيل غير ذلك. انظر: نزهة النظر في شرح نخبة الفكر، لابن حجر، ٢٦، ٢٧؛ البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، ٤/ ٢٣٢، ٢٣٣.

الحس، وهو المشاهدة أو السماع، واستواء الطرفين وما بينهما في استحالة التواطؤ»[1]، ولا يشترط اتفاقهم على اللفظ، بل يُكتفى باتفاقهم على المعنى[2].

وأما خبر الآحاد، فهو كل ما دون المتواتر، وشرط صحته ما مرَّ من صفة الحديث الصحيح.

ومن العلماء مَن زاد قسمًا هو المشهور في اصطلاح المُحدِّثين، أو المستفيض في اصطلاح الأصوليين والفقهاء، «وضابطه أن ينقله عدد كثير يربو على الآحاد، وينحط عن عدد التواتر»[3]، ومنهم مَن عدَّ المستفيض من أخبار الآحاد كالآمدي[4]، وبه صرَّح الحافظ في «النخبة»[5].

وظاهر كلام ابن عربي أن المشهور أو المستفيض عنده آحادي؛ لأنه ما ذكر في أقسام الخبر إلا المتواتر والآحاد[6].

ومهما يكن من شيء، فإنه ما فرَّق في الاحتجاج ومعرفة الأحكام بين ما كان متواترًا وما كان خبر واحد صحيحًا إلا عند التعارض. قال: «لا فرق بين الأخذ بخبر الواحد الصحيح وبين المتواتر إلا إن تعارضا»[7]، فإذا تعارضا من كل وجه وتعذَّر الجمع عُمل بالمتواتر، كما لو عارض خبرُ الواحد آيةً من كل وجه وتعذَّر الجمع، فإنه يُعمل بالآية ويُترك الخبر؛ «فإنها مقطوع بها، وخبر الواحد مظنون»[8]، والمتواتر من الحديث -قولًا

---

(١) الغاية في شرح الهداية، ص١٣.

(٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه ٤/ ٢٣٥.

(٣) السابق، ٤/ ٢٤٩. وحدَّ السرخسي المشهورَ بأنه: «كل حديث نقله عن رسول الله ﷺ عدد يتوهم اجتماعهم على الكذب، ولكن تلقته العلماء بالقبول والعمل به، فباعتبار الأصل هو من الآحاد، وباعتبار الفرع هو متواتر». أصول السرخسي ١/ ٢٩٢. ثم مثَّل له بحديث المسح على الخفين، وحديث تحريم المتعة بعد الإباحة، وحديث تحريم نكاح المرأة على عمتها وعلى خالتها.

(٤) انظر: الإحكام ٢/ ٢٧٤؛ البحر المحيط في أصول الفقه ٤/ ٢٤٩.

(٥) انظر: نخبة الفكر، ص١٧.

(٦) انظر: الفتوحات ٢/ ١٥٩.

(٧) السابق، ٢/ ١٦١.

(٨) السابق، ٢/ ١٦٠.

أو فعلًا- في رتبة القرآن من حيث قطعية الثبوت، ووجوب العلم والعمل، فله حكم التقديم إذا عارضه خبر واحد.

على أن ههنا نظرًا، وهو أنه محال أن يقع التعارض بين خبر متواتر وخبر واحد صحيح؛ لأنه إذا وقع فليس الخبر الآحادي بصحيح أصلًا؛ لأنه لا يخلو: إما أن يرويه ثقة، أو غيره، فإن كان راويه ثقة فقد خالف الناس بروايته، فهو الشاذ، وهو من أقسام الضعيف. وإن كان غير ثقة، ففساد حديثه مُغْنٍ عن إفساده، والله أعلم.

ولا يعارَض الحديث بقول صاحب أو إمام، بل متى صح تَعيَّن المصيرُ إليه والأخذُ به، ويُترك له كلُّ ما عداه. قال ابن عربي: «إذا صح الحديث وعارضه قول صاحب أو إمام، فلا سبيل إلى العدول عن الحديث، ويُترك قول ذلك الإمام والصاحب للخبر»[1]، وقال أيضًا: «لا يجوز ترك آية أو خبر صحيح لقول صاحب أو إمام، ومَن يفعل ذلك فقد ضلَّ ضلالًا مبينًا، وخرج عن دين الله»[2]. وهذا مذكِّرٌ بقول ابن حزم: «مَن ترك القرآن أو ما صح عن رسول الله ﷺ لقول صاحب أو غيره، سواء كان راوي ذلك الخبر أو غيره، فقد ترك ما أمره الله تعالى باتباعه لقول مَن لم يأمره الله تعالى قط بطاعته ولا باتباعه، وهذا خلاف لأمر الله تعالى»[3].

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٠، ١٦١.

(٢) السابق، ٢/ ١٦١.

(٣) المحلى، لابن حزم، ١/ ٥٢. وقارن كلام ابن عربي وابن حزم في هذا الموطن بما ذكره أبو الحسن الكرخي (رحمه الله) في رسالته في أصول الحنفية؛ حيث قال: «كل آية تخالف قول أصحابنا، فإنها تُحمل على النَّسخ، أو على الترجيح. والأَولى أن تُحمل على التأويل من جهة التوفيق»، وقال: «كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا، فإنه يُحمل على النَّسخ أو على أنه معارض بمثله، ثم صار إلى دليل آخر أو ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح. أو يُحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النَّسخ يُحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه». رسالة أبي حسن الكرخي في الأصول بذيل تأسيس النظر، للدَّبُوسي، ص٨٤.

ووجه ما قال أبو الحسن -فيما يبدو لي- أن أئمة المذهب المتقدِّمين لم يكونوا ليدَّعوا العمل بآية أو حديث ما لم يقم دليل عندهم على النَّسخ أو الترجيح أو التأويل، فيتعيَّن على مَن بعدهم من شيوخ المذهب أن يبحثوا عن هذه الوجوه أو عن أحدها فيما كانت الفتوى فيه في المذهب بخلاف آية أو =

ويُستفاد من كلام ابن عربي السابق أن راوي الحديث إذا أفتى أو عمل بخلاف ما رواه لم يُلتفت إلى عمله ولا إلى فتواه، ولا يكون ذلك قادحًا في صحة الحديث ولزوم العمل به، والعبارة المأثورة في هذا الصدد ما ذكروه من أن العبرة بما روى لا بما رأى.

٢- ظَنِّيَّةُ خبر الواحد الصحيح:

ذهب ابن عربي إلى أن الآية إذا عارضها خبر واحد صحيح، ولم يمكن الجمع بوجه من الوجوه، ولا عُرف التاريخ، «أخذنا بالآية، وتركنا الخبر»[١]، ثم علَّل ذلك قائلًا: «فإنها مقطوع بها، وخبر الواحد مظنون»[٢].

وكونه ظنيًا؛ أي من جهة ثبوته، ومعنى ذلك أنه وإن أوجب العمل فلا يوجِب العلم، أعني: لا يقطع بأنه صحيح في نفس الأمر.

وإنما قيل فيه: إنه ظني؛ لأنَّا إنما نقبله على حسن الظن برواته الذين دلَّت ظواهر أحوالهم على أنهم عدول ثقات، ولكن ذلك لا يمنع أن يزلَّ العدل فيكذب عامدًا أو غير عامد، ولا يمنع أن يَهِمَ أو يذهل أو يسهو أو ينسى، ومع هذه المحتملات فلا سبيل إلى القطع بصحة خبر الخاصة وإن كانوا عدولًا، وإنما الحكم بالصحة حكمٌ بظنٍّ احتفت به قرائن تسعده حتى شارفت به رتبة العلم وإن لم يبلغها.

وقد نبَّه المُحدِّثون على هذا المعنى، فذكروا أن قولهم في حديث: إنه صحيح، معناه أنه مستوفٍ لشرائط الصحة، قالوا: «فقبلناه عملًا بظاهر الإسناد، لا أنه مقطوع به في نفس الأمر؛ لجواز الخطأ والنسيان على الثقة»[٣]، كما أن قولهم في حديث: غير صحيح،

= حديث صحيح. وهذا إنما يصح لو سلمنا أن أئمة المذهب قد أحاطوا علمًا بالسنن والآثار! ومَن ادعى ذلك فقد أبعد؛ لأن أبا يوسف قد أثرت عنه مسائل خالَف فيها شيخه أبا حنيفة لآثار صحَّت عنده لم يكن يعرفها الإمام الأعظم ﷺ، فما يمنع أن تغيب آثار أخرى عن جميعهم ويعرفها بعضُ أئمة الإسلام من غير الحنفية؟! ومع هذا الاحتمال فاللياذ بالآية وصحيح الخبر أولى من كل وجه، والله أعلم.

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٠.

(٢) السابق.

(٣) تدريب الراوي ١/ ٧٥.

معناه أنه «لم يصح إسناده على الشرط المذكور، لا أنه كذب في نفس الأمر؛ لجواز صدق الكاذب، وإصابة مَن هو كثير الخطأ»[1].

وخالف جماعة فقالوا: «إن خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله ﷺ يوجِب العلم والعمل»[2]، قال ابن حزم: «وبهذا نقول»[3]، فخبر الواحد عنده متى صح كان قطعي الثبوت صحيحًا في نفس الأمر، موجِبًا للعمل بمقتضاه.

على أن الرجل لم يكن ينكر أن الخبر الذي ينقله واحد محتملٌ للصدق والكذب، محتملٌ للسهو والغلط، ومحتملٌ كذلك للوهم والنسيان «إلا أن يأتي برهان حسي ضروري، أو برهان منقول نقلًا يوجِب العلم من نص ضروري على أن الله تعالى قد برأ بعض الأخبار من ذلك، فيخرج بدليله عن أن يجوز فيه الكذب والوهم»[4]، وهو يرى أن الأخبار المسندة إلى رسول الله ﷺ بنقل العدول مستثناة من جملة الآحادية المحتملة للصدق والكذب، وله على ذلك أدلة منها:

أولها: أن السُّنة وحي كالقرآن؛ لقول الله ﷻ في صفة نبيه ﷺ: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝ ﴾ [النجم:٣،٤]، ولأمره تعالى نبيه ﷺ أن يقول: ﴿ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ﴾ [الأحقاف:٩]، قال ابن حزم: «ولا خلاف بين أحد من أهل اللغة

---

(١) تدريب الراوي ١/ ٧٦.

(٢) الإحكام، لابن حزم، ١/ ١٦٣. وحكى هذا الرأي «ابن الصباغ عن قوم من أهل الحديث، وعزاه الباجي لأحمد، وابن خويز مَنداد لمالك، وإن نازعه فيه المازَري بعدم وجود نص له فيه ....، وحكى السهيلي عن بعض الشافعية ذلك بشرط أن يكون في إسناده إمام مثل مالك وأحمد وسفيان، وإلا فلا يوجبه، وحكى الشيخ أبو إسحاق في «التبصرة» عن بعض المُحدِّثين ذلك في حديث مالك عن نافع عن ابن عمر، وشبهه». تدريب الراوي ١/ ٧٥.

وذهب ابن الصلاح إلى أن ما اتفق عليه البخاري ومسلم من الحديث «مقطوع بصحته، والعلم اليقيني النظري واقع به»، المقدمة، ص١٧٠. واحتج لذلك بأن الأمّة قد تلقتهما بالقبول، فأحاديثهما وإن كانت آحادية إلا ما شذ، فقد اعتضدت بقبول الأمّة لها، «وظن مَن هو معصوم من الخطأ لا يخطئ، والأمّة في إجماعها معصومة من الخطأ، ولهذا كان الإجماع المبني على الاجتهاد حُجّة مقطوعًا بها، وأكثر إجماعات العلماء كذلك». السابق، ١٧٠، ١٧١.

(٣) الإحكام ١/ ١٦٣.

(٤) السابق، ١/ ١٦٤.

والشريعة في أن كل وحي نزل من عند الله تعالى فهو ذِكر مُنزَّل، فالوحي كله محفوظ بحفظ الله تعالى له بيقين»[1]، ثم قال: «فإن كان ذلك كذلك، فبالضروري ندري أنه لا سبيل البتة إلى ضياع شيء قاله رسول الله ﷺ في الدين، ولا سبيل البتة إلى أن يختلط به باطل موضوع اختلاطًا لا يتميز عند أحد من الناس بيقين؛ إذ لو جاز ذلك لكان الذِّكر غير محفوظ، وهذا لا يقوله مسلم»[2].

وجواب هذا أنَّا لا ننكر أن السنن في مجموعها محفوظة من الضياع والاختلاط، وأن شيئًا من ذلك إن وقع لبعض العلماء فلا يقع لجميعهم، بل لا تزال طائفة من هذه الأُمَّة ظاهرة على الحق، لا يضرهم مَن خذلهم حتى يأتي أمر الله، ولا بُدَّ في كل زمان من قائم لله بحُجة»[3]، «ولن يزال أمر هذه الأُمَّة مستقيمًا حتى تقوم الساعة، أو حتى يأتي أمر الله»[4]، فالحق في هذه الأُمَّة لا يخرج عن جميعها وإن فات بعضها؛ ولذلك قالوا: إن الحق مع واحد من المجتهدين لا بعينه، فهو فيهم وإن لم يكن مع كل واحد منهم، وهذا القدر كافٍ في الدلالة على حفظ السنن وبقائها، والحمد لله رب العالمين.

ويقال لمَن زعم أن خبر الواحد متى صح أوجب العلم: صح عند مَن؟ أو على شرط مَن؟ وقد اختلف المُحدِّثون وأهل الصناعة في كثير من الأحاديث تصحيحًا وتضعيفًا؛ لاختلافهم في شرط الصحيح، أو في حصوله في الخبر الذي اختلفوا فيه، وقد نبَّه على ذلك ابن الصلاح، فقال عقب ذكره أوصافَ الحديث الصحيح: «وقد يختلفون في صحة بعض الأحاديث؛ لاختلافهم في وجود هذه الأوصاف فيه، أو لاختلافهم في اشتراط بعض هذه الأوصاف، كما في المرسَل»[5].

---

(١) الإحكام ١/ ١٦٥

(٢) السابق نفسه.

(٣) روى البخاري في صحيحه، من حديث معاوية رضي الله عنه، قال: سمعت النبي ﷺ، يقول: «لا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللهِ، لا يَضُرُّهُمْ مَنْ كَذَّبَهُم وَلَا مَنْ خَذَلَهُمْ، حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ». صحيح البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾.

(٤) صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب قول النبي ﷺ: «لا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ، وَهُمْ أَهْلُ العِلْمِ».

(٥) مقدمة ابن الصلاح، ص١٥٢.

وقد مرَّ في شرط الحديث الصحيح ضرورة خلوه من الشذوذ والعلة، وعقَّب ابن دقيق العيد على هذين الشرطين قائلًا: «وفي هذين الشرطين نظر على مقتضى مذهب الفقهاء، فإن كثيرًا من العلل التي يُعلِّل بها المُحدِّثون الحديث لا تجري على أصول الفقهاء»[1]، فلو أن حديثًا صحَّحه فقيه وأعلَّه مُحدِّث بعلة يراها قادحة، فعلى رأي ابن حزم يقطع الفقيه بأن الحديث صحيح في نفس الأمر، ويقطع المُحدِّث بأنه غير صحيح في نفس الأمر، واجتماع القولين لا يستقيم بحال؛ لأنه جمع بين النقيضين؛ إذ يصير الحديث الواحد صحيحًا غير صحيح في نفس الوقت، وهذا لا يكون، ولو أنَّا رجعنا إلى القول بظنية خبر الواحد لارتفع الحرج، ولما أفضى بنا المقال إلى هذا المحال، ولكان الرأي أقرب إلى المعهود في ظاهر الحس، والله أعلم.

الدليل الثاني: ومما احتج به ابن حزم لصحة مذهبه؛ أن خبر الواحد لو كان ظني الثبوت، ونحن مع ذلك مُتعبَّدون بالعمل به؛ لأدَّى ذلك إلى التناقض؛ إذ يصير «كل مَن يقول بإيجاب العمل بخبر الواحد، وأنه مع ذلك ظنٌّ لا يُقطع بصحة غيبه، ولا يُوجِب العلم - قائلًا بأن الله تعالى تعبدنا أن نقول عليه تعالى ما ليس لنا به علم، وأن نحكم في ديننا بالظن الذي قد حرَّم الله تعالى علينا أن نحكم به في الدين، وهذا عظيم جدًّا»[2].

وفي الحق أن هذا الدليل لا يلزم إلا ابن حزم ومَن لفَّ لفه؛ فإنه يمنع التعبد بغلبة الظن، ولا يُجوِّز العمل إلا بما كان يقينًا مقطوعًا به، ولعله لذلك قال بقطعية ثبوت خبر الواحد الصحيح؛ لأنه لو أنكر ذلك، مع تركه العمل إلا بالمقطوع بصحته في نفس الأمر، للزمه ترك أكثر الشريعة مما ثبت بأخبار الآحاد. وغيره من الفقهاء والأصوليين لا يرى رأيه، بل إنهم يُجوِّزون العمل بما غلب على الظن صحته والحكم به في المجتهدات ما انقطعت سبل التيقن؛ ولذلك يحكم المجتهد في اجتهاده بما غلب على ظنه مما أدَّاه إليه دليله، ولا يقطع بأنه حكم الله؛ فإنه لا يدري أيصيب حكم الله أم لا[3].

---

(١) الاقتراح في بيان الاصطلاح، ١٨٦، ١٨٧.

(٢) الإحكام ١/ ١٦٩.

(٣) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، ١/ ٣٩.

وقد سُئل أبو بكر ﷺ في الكلالة فقال: «أقول فيها برأيي، فإن كان صوابًا فمن الله، وإن كان غير ذلك فمني ومن الشيطان: الكلالة كذا وكذا»، فحَكَمَ بما غلب على ظنه أنه الحق ولم يقطع بأنه حكم الله، وكذلك خطب عمرُ الناسَ، فقال: «يا أيها الناس، إن الرأي إنما كان من رسول الله ﷺ مصيبًا، إن كان الله يريه، وإنما هو منا الظن والتكلف»، ولما كتب كاتبه: «هذا ما رأى الله ورأى عمر»، قال: «بئس ما قلت، قل: هذا رأي عمر، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر»[1]، فحكم برأيه وما غلب على ظنه، ولم يقطع بأنه حكم الله تعالى. وقد كان مالك ﷺ إذا اجتهد في مسألة قال: ﴿ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ ﴾ [الجاثية:٣٢][2].

ومن مأثور قول الشافعي رحمه الله: «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب»، وما داخل احتمال الخطأ رأيه، ولا احتمال الصواب رأي غيره إلا لأن قولهما إنما هو غلبة ظن؛ إذ لو كانا يقينًا لما داخلهما احتمال أصلًا.

وقد فرَّق هؤلاء بين ما كان ظنًّا محضًا يستوي فيه طرفا النفي والإثبات، فلا يجوز الحكم به في دين الله، وبين ما كان ظنًّا غالبًا لقرائن احتفت به، ومرجحات أسعدته فقَوِيَ أثره في نفس الفقيه فحكم به؛ ولذلك كان كل مجتهد من مصيب ومخطئ مأجورًا؛ فإن كل واحد منهما قد بذل وسعه وجهد جهده حتى قال بما قال، و﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦]، و﴿ إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ [الطلاق:٧].

وإذ قد ثبت ذلك، فإن خبر الواحد متى صح أوجب العمل دون العلم، وما وجب العمل به إلا لأنه قد توفرت له أسباب التوثيق والتصحيح من عدالة الرواة وضبطهم، واتصال السند، والخلو من الشذوذ والعلل القادحة، وهذه كلها قرائن غلَّبت صحة الخبر المروي فوجب العمل به، وبقي احتمال أن يكون أحد الرواة قد نسي، أو وَهِم، أو ذَهِلَ، أو كَذَبَ، أو طَرَقَه طارق مما يعرض للناس جميعًا، أو يكون قد روى الحديث بالمعنى فأبلغنا فَهمه للخبر، لا لفظ رسول الله ﷺ، ولعله لو ذكر اللفظ لفهمنا منه

(١) إعلام الموقعين ١/ ٥٤.

(٢) انظر: جامع بيان العلم ٢/ ١٠٧٥.

خلاف ما فهم، أو فوقه، أو دونه، أو مثله. والرواية بالمعنى واقعة بلا شك، وإلا لما اختلفت ألفاظ الحديث الواحد إذا تعددت طرقه، فهذه المحتملات وغيرها تمنع من القطع بأن خبر الواحد الصحيح نقلًا موجب للعلم، صحيح في نفس الأمر، والله أعلم.

ثم هَبْنَا سلَّمنا لابن حزم مقالته حتى لا نكون ممن يحكم في دين الله بالظن، وإن غلب، فما نصنع فيما كان من النصوص ظني الدلالة، وهو كثير في المتواتر والآحاد جميعًا؟! ولا بُدَّ من اجتهاد، ولا بُدَّ من حكم، ولا بُدَّ من عمل، ولا يجوز لمجتهد أن يحكم برأي غيره كان مَن كان، بل كل مجتهد فهو تحت حكم دليله، والعقول متفاوتة، والفِطَرُ متباينة في فقه الأدلة، والحق مع واحد بلا شك، والاختلاف واقع بلا شك، فآل الأمر إلى اعتماد الظن الذي غلَّبته القرائن، فأمكنت له في قلب الفقيه حتى حكم به مذيِّلًا حكمه بما أُثِر عن الأكابر ﷺ من قولهم: «هذا رأيي، فإن يكن صوابًا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان».

وصفوة القول أن الحكم بظنية خبر الواحد مسألة خلاف بين ابن عربي وابن حزم؛ فقد حكم الأول -كما سبق- بأن خبر الواحد مظنون، بينما ذهب ابن حزم، ومن قبله داود، إلى أنه قطعي موجب للعلم. وقد كان هذا الخلاف حريًّا أن يثمر اختلافًا في أبواب أُخَر من الأصول كالنَّسخ مثلًا، لكن شيئًا من ذلك لم يكن، فإن ابن عربي -كما سيأتي- يُجوِّز نسخ المتواتر بالآحاد إذا كان الأخير متأخرًا عنه في الزمان، وعُلم ذلك، وبهذا قال ابن حزم. غير أن الأمر لا ينتهي عند ذلك، بل يحتاج إلى بحث، فإن ابن حزم لا يَرِد عليه في تجويزه نسخ المتواتر بالآحاد شيء؛ لأنه -على وفق مذهبه- ما زاد على أن جوَّز نسخ قطعي بقطعي، بخلاف ابن عربي، فإنه يرد عليه أنه جوَّز نسخ مقطوع بمظنون خلافًا لقاعدة النَّسخ في أن الأضعف لا ينسخ الأقوى، وسيأتي مزيد بيان لذلك في موضعه من الكتاب إن شاء الله تعالى.

على أن هذا الخلاف بينهما في ظنية خبر الواحد قد أفضى إلى خلاف في باب التعارض، يَرِدُ تفصيلًا في موضعه إن شاء الله.

٣- العمل بالمرسَل:

أكثر ما يستعمل المرسَل في اصطلاح المُحدِّثين فيما سقط من سنده ذكر الصحابي خاصة؛ بأن يقول التابعي الكبير أو الصغير: قال رسول الله ﷺ. وقيل: يختص بكبار التابعين كالحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وقيس بن أبي حازم وأضرابهم، أما الصغار، فحديثهم بهذه الصورة من المنقطع. والمشهور الأول.

وأما الأصوليون والفقهاء، فيُطلقون مصطلح الإرسال على كل ما انقطع سنده في أية طبقة من طبقاته، فيدخل في حدِّ المرسَل -عندهم- المنقطع والمعضل، وهو قول الخطيب من المُحدِّثين[١].

وفي العمل بالحديث المرسَل خلاف بين الأصوليين أثمر خلافًا في مسائل من الفروع[٢]، وسأذكر طرفًا من هذا الخلاف في العمل به عَقِبَ الفراغ من بيان رأي ابن عربي إن شاء الله تعالى.

قال ابن عربي: «إن كان الخبر مرسَلًا أو موقوفًا[٣] فلا يُعوَّل عليه إلا إذا عُلم من التابع أنه لا يرسل الحديث إلا عن صاحب لا غير، وإن لم يُعيِّن ذلك الصاحب، فيؤخذ بالمرسَل؛ فإنه في حكم المسند، وهو أن يقول التابع: قال رسول الله ﷺ، ولا يذكر الصاحب الذي عنه رواه، ويُعلم أنه ممن أدرك الصحابة وصَحِبَهم، وهو ثقة في دينه، ويُعلم منه أنه ممن لا يرى الكذب على النبي ﷺ في المصالح، فإن عُلم منه ذلك لم يؤخذ حديثه ولو أسنده»[٤].

فلا تقوم بالمرسَل حُجَّة عند ابن عربي إلا بشروط:

أولها: أن يكون المرسِل تابعيًا، فلا يُلتفت إلى إرسال مَن عداه ممن تحته مما يسميه المُحدِّثون منقطعًا أو معضلًا.

---

(١) انظر: تدريب الراوي ١/ ١٩٥، ١٩٦.

(٢) راجع أمثلة لهذا الخلاف الفقهي في: أسباب اختلاف الفقهاء، لعلي الخفيف، ٩٧-١٠١.

(٣) سوف أرجئ الكلام عن الموقوف لحين الفراغ من رأيه في العمل بالمرسَل إن شاء الله.

(٤) الفتوحات ٢/ ١٦١.

ويلوح من هذا الشرط أن ابن عربي يُصحِّح مراسيل الصحابة ﷺ، فإنها أولى، وبه قطع الجمهور من الفقهاء، «وأطبق عليه المُحدِّثون المشترطون للصحيح القائلون بضعف المرسَل، وفي الصحيحين من ذلك ما لا يحصى؛ لأن أكثر رواياتهم عن الصحابة، وكلهم عدول، ورواياتهم عن غيرهم نادرة، وإذا رَوَوْهَا بيَّنوها، بل أكثر ما رواه الصحابة عن التابعين ليس أحاديث مرفوعة، بل إسرائيليات، أو حكايات، أو موقوفات»(١)، وخالف أبو إسحاق الإسفراييني، فلم يحتج بمراسيل الصحابة إلا أن يبين المرسِل أن المرسَل عنه صحابي؛ «لاحتمال تلقيهم ذلك عن بعض التابعين»(٢). وقد حصر الخطيب البغدادي الصحابة الذين رَوَوْا عن التابعين فبلغوا ثلاثة وعشرين صحابيًا(٣).

وثانيها: أن يُعلم أن هذا التابعي قد أدرك الصحابة وصَحِبَهم، وأنه إذا أرسل الحديث فلا يرسله إلا عن صحابي وإن لم يُعيِّنه.

وفي هذا الشرط إيماء إلى أن يكون التابعي المرسِل من كبارهم؛ إذ أكثر روايات الصغار عن التابعين(٤). ولكن إذا أرسل الحديث واحدٌ من صغار التابعين، وهو ثقة، وأخبر مع ذلك أن مَن أرسل عنه صحابي، قُبل مرسَلُه، وكان في حكم المسند.

وفي هذا الشرط أيضًا القول بعدالة الصحابة جميعهم حتى مَن لابس منهم الفتنة؛ فإن ابن عربي ما اشترط تسمية المرسَل عنه ما دام صحابيًا، وإنما اكتفى بالصحبة قرينة دالَّة على عدالته، وعلى هذه العقيدة في الصحابة ﷺ سلفُ الأُمَّة ومَن صلح من الخلف. قال ابن قدامة رحمه الله: «الذي عليه سلف الأُمَّة وجمهور الخلف أن الصحابة ﷺ معلومة عدالتهم بتعديل الله تعالى وثنائه عليهم»(٥).

---

(١) تدريب الراوي ١/ ٢٠٧. وانظر: التقريب، للنووي ١/ ٢٠٧؛ مقدمة ابن الصلاح، ص٢١١.

(٢) محاسن الاصطلاح، ص٢١١. وانظر: اختصار علوم الحديث، لابن كثير، مع شرحه الباعث الحثيث، لأحمد محمد شاكر، ص٤١؛ ومقدمة شرح صحيح مسلم، للنووي، ١/ ٥٤.

(٣) انظر: محاسن الاصطلاح، ص٢١١.

(٤) انظر: تدريب الراوي ١/ ١٩٦.

(٥) روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، ١/ ٣٤٥. وانظر: مقدمة ابن الصلاح ٢١١، ٢١٢.

وثالث هذه الشروط: أن يكون ذلك التابعي المرسِل ورعًا، تقيًا، ثقة في دينه.

ورابعها: أن يكون ممن لا يستجيز الكذب على النبي ﷺ في المصالح، فإن كان كذلك رُدَّ حديثه وإن أسنده.

وقد يقال: إن هذا الشرط متضمَّن في الذي قبله؛ فإن التقيَّ لا يستجيز وضع الحديث على رسول الله ﷺ وإنْ لمصلحة بدت له! وليس كذلك إلا أن يجمع إلى تقواه علمًا يَسُوسُ به نفسه، فلا تزين له سوء عمله فيراه حسنًا، فإذا المعصية من الكبائر قد استحالت عنده طاعة يتزلَّف بها إلى ربه. وقد بدا لجماعة من أهل الصلاح والتقوى أن يُرغِّبوا الناس في القرآن والذكر، وفي خصال الخير، فوضعوا أحاديث في فضائل القرآن سورة سورة، كنوح بن أبي مريم، وقد أقرَّ بذلك، واعتذر عنه بأنه رأى الناس أعرضوا عن القرآن، واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق. ووضع غلام خليل، وكان زاهدًا متنطسًا، أحاديث في فضائل الأذكار والأوراد، فلما سُئل عنها، قال: وضعناها لنرقِّق بها قلوب العامة، وقد بلغ صلاح هذا الرجل مبلغًا صرف إليه قلوب الناس، فأحبوه حبًّا جمًّا حتى أُغلقت أسواق بغداد كلها يوم وفاته حزنًا عليه[١].

وأسند مسلم في مقدمة صحيحه عن محمد بن يحيي بن سعيد القطان، عن أبيه، قال: «لم نر الصالحين -وفي رواية أهل الخير- في شيء أكذب منهم في الحديث»[٢]، وقد شرح مسلم هذه العبارة، قائلًا: «يجري الكذب على لسانهم ولا يتعمدون الكذب»[٣]، وزاد النووي الأمر بيانًا، فقال: «يجري الكذب على ألسنتهم ولا يتعمدون ذلك؛ لكونهم لا يعانون صناعة أهل الحديث، فيقع الخطأ في روايتهم ولا يعرفونه، ويروون الكذب ولا يعلمون أنه كذب»[٤].

فهاتان فئتان التقتا على وضع الحديث على رسول الله ﷺ، ولا حادي لهما إلا عدم

---

(١) انظر: السُّنة ومكانتها في التشريع، ص٨٩.

(٢) صحيح مسلم: المقدمة، باب بيان أن الإسناد من الدين.

(٣) السابق نفسه.

(٤) شرح النووي على مسلم ١/ ١٤٠.

العلـم بفداحـة ذلك وخطره؛ فأما الأولى، فوضعـت الحديث لمصلحة رأتها - زعمت! وأمـا الأخـرى، فـروت ولـم تكـن على علم بأصـول الروايـة، وليس واحد مـن الفريقين متهمًا في دينه، ولكنه متهم في علمه وكفايته.

ومن هذا القبيل أيضًا ما رواه مسـلم بسـنده عن رقَبَة: «أن أبا جعفر الهاشمي المدني كان يضـع أحاديث -كلام حق- وليسـت من أحاديـث النبي ﷺ، وكان يرويها عن النبي ﷺ»[1]. وعـن يونـس بـن عبيد، قال: «كان عمرو بن عبيد يكذب فـي الحديث»[2]، ومَن مثل عمرو ورعًا وتُقىً وحسن سمت! وقد سُئل عنه الحسن البصري ﷺ، فقال للسائل: «لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدَّبته، وكأن الأنبياء ربته، إن قام بأمر قعد به، وإن أُمر بشـيء كان ألزم الناس له، وإن نُهي عن شـيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهرًا أشـبه بباطـن ولا باطنًـا أشبه بظاهر منه»[3]. هذا كلام الحسـن في ديانته، مـع ما تقدَّم من كلام يونس في روايته، وقد كان أيوب السختياني سيئ الرأي في عمرو أيضًا[4].

فما كل مَن صحَّ دينه صح نقله، فقد روى بعض مَن شُهد لهم بالصلاح أحاديث لم يعلمـوا أنهـا مكذوبة، أو علموا ولكن تراءت لهم مصالح حملتهم على وضعها، وقالوا: نحـن مـا كذبنا على رسـول الله ﷺ، وإنمـا كذبنا لـه! وكأن ما صح ليس فيـه كفاية تقوم بمصالـح الدارين جميعًا! وقد أسـند مسـلم، عن ابن أبي الزناد، عـن أبيه، قال: «أدركت بالمدينة مائة، كلهم مأمون، ما يؤخذ عنهم حديث»[5].

مـن أجل ذلك غلب على ظني أن الشـرط الرابع الـذي ذكره ابن عربي أعمّ من كون المرسِـل تقيًا دينًا، وأنه يشـترط فيه أن يكون -مع سـلامته من نوازع الأغراض، وغوائل الأهواء- فقيه النفس، عالمًا بما بين يديه؛ فبعلمه تستقيم روايته، وبورعه تستقيم ديانته.

وفـي هـذا الصدد حكى ابن عربي حال «طائفة ألقت إليهم الشـياطين أصلًا صحيحًا

---

(١) صحيح مسلم: المقدمة، باب بيان أن الإسناد من الدين.

(٢) السابق نفسه.

(٣) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، ٣/ ٤٦٠.

(٤) انظر: صحيح مسلم: المقدمة، باب بيان أن الإسناد من الدين.

(٥) السابق نفسه.

لا يشكون فيه: أن النبي ﷺ، قال: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا وأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا»[1]، ثم تركتهم بعدما حببت إليهم العمل على هذا، فجعل بعض الناس -لحرصه على الخير- يتفقه لكونه يريد تحصيل أجور مَن عمل بها، فإذا سنَّ سُنة حسنة يخاف إذا نسبها إلى نفسه لا تُقبل منه، فيضع -لأجل قبولها- حديثًا عن رسول الله ﷺ في ذلك، ويتأول أن ذلك داخل في حكم قوله: «مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً»، فأجاز الكذب على رسول الله ﷺ، وأن يقول عليه ﷺ ما لم يقله، ولا فاه به لسانه، ويرى أن ذلك خير، فإن الأصول تعضده، فإذا أخطر له الملَك قوله ﷺ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»[2]، وأخطر له أيضًا قوله ﷺ: «إِنَّ كَذِبًا عَلَيَّ لَيْسَ كَكَذِبٍ عَلَى أَحَدٍ، مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»[3]، يتأول ذلك كله بإلقاء الشيطان في خاطره، فيقول له: إنما ذلك إذا دعا إلى ضلالة، وأنا ما سننت إلا خيرًا!»[4].

وجماع القول أن ابن عربي لا يرى المرسَل حُجَّة إلا إذا كان المرسِل تابعيًا أدرك الصحابة ولزمهم، وهو ثقة في دينه، ولا يستجيز وضع الحديث في المصالح، فإذا كان على هذا الحدّ -وعُلم أنه لا يرسِل إلا عن صحابي- قُبل مُرسَلُه وكان بمنزلة المسند، ولا يقدم عليه هذا الأخير عند التعارض بدعوى الإرسال، فإنه لا يكون حينئذٍ علة قادحة تضعفه، ولكن يُعمل بما سوى ذلك من المرجحات مما يأتي تفصيله عند الحديث عن التعارض إن شاء الله.

وإلى هذا المذهب مال الغزالي، فقال: «المختار على قياس رد المرسَل أن التابعي والصحابي إذا عُرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي قُبل مرسَلُه، وإن لم يُعرف ذلك فلا يُقبل؛ لأنهم قد يروون عن غير الصحابي من الأعراب الذين لا

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ؛ صحيح مسلم: المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ.

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت؛ صحيح مسلم، المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ.

(٤) الفتوحات ١/ ٣٥٤.

صحبة لهم، وإنما ثبتت لنا عدالة أهل الصحبة»[١]، ثم مَثَّل لِمَا كان الإرسال فيه عن غير صحابي بقول الزُّهري في حديث أرسله: «حدثني به رجل على باب عبد الملك»، ويقول عروة بن الزبير فيما أرسله عن بسرة: «حدثني به بعض الحرس»[٢].

على أنه لا يخفى أن ابن عربي قد ذكر شروطًا في قبول المرسَل، لا يدل عليها إطلاق الغزالي في عبارته السابقة، وذلك بشأن مرسَل التابعي خاصة.

رأي ابن حزم:

لم يرَ ابن حزم قبول المرسَل مطلقًا، سواء كان الإرسال من التابعي كبيرًا أو صغيرًا، أو من غيره ممن هو دونه في الطبقة، وهو المسمَّى في اصطلاح المُحدِّثين منقطعًا أو معضلًا.

وسبب ذلك أن المرسَل في عموم معناه إنما هو رواية عن مجهول، وإذا كنا لا نقبل رواية مَن جُهل حاله، فأَولى مَن جُهل شخصه، «وسواء قال الراوي العدل: حدثنا الثقة، أو لم يقل، لا يجب أن يُلتفت إلى ذلك؛ إذ قد يكون عنده ثقة مَن لا يعلم من جرحته ما يعلم غيره، وقد وثَّق سفيان جابرًا الجُعفي، وجابر من الكذب والفسق والشر والخروج عن الإسلام بحيث قد عُرِف، ولكن خفي أمره على سفيان، فقال بما ظهر منه إليه»[٣].

ولا يقبل ابن حزم كذلك مرسَل التابعي، وإن صرَّح بأنه لا يرسِل إلا عن صحابي أو عُلم ذلك من عادته ما لم يُسَمِّ لنا مَن أرسل عنه، وليس هذا لشك منه في عدالة الصحابة ﷺ؛ ولكن لاحتمال أن المرسَل عنه لم تثبت صحبته، أو أنه كان من المنافقين أو المرتدين، والمرسِل غير عالم بذلك. يقول ابن حزم: «لا يُقبل حديثٌ قال راويه فيه: عن رجل من الصحابة، أو حدثني مَن صحب رسول الله ﷺ إلا حتى يسميه، ويكون معلومًا بالصحبة الفاضلة ممن شهد الله تعالى لهم بالفضل والحسنى»[٤]، وعلَّل ذلك بما ذكرته

---

(١) المستصفى، ص١٣٥.

(٢) انظر: السابق نفسه.

(٣) الإحكام ٢/ ٢٠١، ٢٠٢. وراجع ترجمة جابر في: تهذيب التهذيب ٢/ ٤٦-٥١.

(٤) السابق، ٢/ ٢٠٢.

آنفًا من أنه قد وُجد في زمان الصحابة ﷺ منافقون خبيثو الطوية يكيدون للإسلام، كما قال تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴿١٠١﴾ ﴾ [التوبة:١٠١]، كما كان هناك ممن صحب النبي ﷺ جماعة قد ارتدوا عن الإسلام، كعُيَيْنَة بن حصن، والأشعث بن قيس، والرجَّال، وعبد الله بن أبي سرح[1]. فما نأمن -والحال هذه- أن يكون مَن أرسل الحديث من الثقات قد أرسله عن واحد من هؤلاء أو أشباههم، وهو لا يعلم حاله، كالذي كان من صنيع سفيان في توثيقه جابرًا الجعفي، بل إن ابن حزم ليعجب من سكوت التابعي عمن أرسل عنه من الصحابة، مع أن «لقاء التابع لرجل من أصاغر الصحابة شرف وفخر عظيم، فلأي معنى يسكت عن تسميته لو كان ممن حُمدت صحبته، ولا يخلو سكوته عنه من أحد وجهين: إما أنه لا يعرف مَن هو، ولا عرف صحة دعواه الصحبة، أو لأنه كان من بعض ما ذكرنا»[2].

فهذه مسألة خلاف -كما هو ظاهر- بين ابن عربي وابن حزم، فالأول يقبل مرسَل التابعي بالشروط التي ذكرتها سلفًا، والآخر لا يرى المرسَل حُجَّة على أي وجه كان، ويأبى إلا أن يقول: سموا لنا رجالكم.

والحق أني لم أقف لابن حزم على كلام في مراسيل الصحابة ﷺ، ولعله لو تكلم في ذلك لوقع في حرج شديد، فإن ما أورده على مراسيل التابعين كبارهم وصغارهم يَرِد مثله على مراسيل الصحابة، ولا سيما صغارهم؛ إذ ما نأمن أن يرسِل الصحابي الحديث عن منافق أو مرتد وهو لا يعلم حاله، ولو أن ابن حزم اعتمد منهجه هذا الصارم في رد كل مرسَل لردَّ كثيرًا مما ورد في الصحيحين، فإن فيهما من مراسيل الصحابة الشيء الكثير!

على أنه قد استثنى من صور المرسَل المردود صورتين يُقبل فيهما[3]؛ إحداهما: أن

---

(١) انظر: الإحكام، ٢/ ٢٠٢، ٢٠٣.

(٢) السابق، ٢/ ٢٠٣. ومن طريف ما ذكره ابن حزم في رد الحديث المرسَل أنه عدّ الإرسال (نقل لا أحد) معللًا ذلك بأن «المسكوت عن ذكره المجهول حاله، هو ومَن هو معدوم سواء». السابق، ٢/ ٢٧٩.

(٣) انظر: السابق، ٢/ ٢٧٨؛ ابن حزم (حياته وعصره - آراؤه وفقهه)، لمحمد أبو زهرة، ٣٠٣-٣٠٦.

يعتضد بالإجماع الذي ينقله الكافة جيلًا بعد جيل، كحديث «لا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»[1].

والأخرى: أن يؤيده نص صريح من قرآن أو خبر مسند صحيح، ككثير من أعلام نبوته ﷺ.

ولا يخفى أن الحديث المرسَل في هاتين الصورتين غير معتبر، وإنما المعتبر الإجماع أو النص الصريح من قرآن أو حديث مسند صحيح، وغاية ما يستفاد من هذا الاستثناء عند ابن حزم أن ما أُسند من طريق صحيحة لم يضره أن يكون مرسَلاً من طريق أخرى، والله أعلم.

موجز لآراء أئمة المذاهب والمُحدِّثين في العمل بالمرسَل:

قال السراج البلقيني: «ذكر محمد بن جرير الطبري أن التابعين أجمعوا بأسرهم على

---

(١) ذكر البخاري هذا الحديث في صحيحه ترجمة ولم يسنده. انظر: صحيح البخاري: كتاب الوصايا.
قال الحافظ ابن حجر: «كأنه لم يثبت على شرط البخاري، فترجم به كعادته». فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٥/ ٤٣٨. وقد رواه الدارقطني من حديث جابر، وصوَّب إرساله من هذا الوجه. انظر: السابق؛ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ٣/ ١٩٩. على أنه قد ورد متصلًا من طريق أخرى، فقد رواه أبو داود والترمذي، وقال: حسن صحيح، من طريق إسماعيل بن عياش، عن شرحبيل بن مسلم به، وإسماعيل «قوى حديثه عن الشاميين جماعةٌ من الأئمة منهم أحمد والبخاري، وهذا من روايته عن شرحبيل بن مسلم، وهو شامي ثقة». فتح الباري ٥/ ٤٣٨.
وانظر: الحديث في: سنن أبي داود: كتاب الوصية، باب ما جاء في الوصية للوارث؛ جامع الترمذي: كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث.
وفي رواية الترمذي التصريح بالتحديث، وإذ كان ذلك فلم يبق للحكم بالإرسال معنى! فإن قيل: إسماعيل وشرحبيل تكلم فيهما بعض الحفاظ، انظر: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي، ١/ ١٢٧، ٢/ ٨، فالجواب: أن العلة المطلوبة إنما هي الإرسال حتى يصح التمثيل، لا ما كان من قِبَل بعض الرواة.
وأغلب ظني أن ابن حزم لم يقف على رواية الترمذي؛ لأنه لم يكن يعرف جامعه؛ إذ لم يكن قد دخل الأندلس آنذاك، وهو القائل عن الترمذي في كتابه «الإيصال»: «إنه مجهول»، وفي بعض كتبه الأخرى: «ومَن محمد بن عيسى بن سورة؟!». انظر: البداية والنهاية، لابن كثير، ١١/ ٧١؛ كتاب الإمام الترمذي والموازنة بين جامعه وبين الصحيحين، لنور الدين عتر، ٣١، ٣٢. وهذا يفسر عدم ذكر ابن حزم لجامع الترمذي ضمن ترتيبه لكتب الحديث المعتمدة. انظر: تدريب الراوي ١/ ١١٠.

قبول المراسيل، ولم يأت عنهم إنكاره، ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين. قال ابن عبد البر: كأن ابن جرير يعني أن الشافعي أول مَن أَبَى قبول المراسيل»[١].

وإذا صحَّت حكاية الإجماع هذه، فإن الصدر الأول إنما قبلوا المرسَل لغلبة العدالة على أهل زمانهم، حتى إذا فشا الكذب وأضحت الفتن كقطع الليل المظلم، وكثُر وُضَّاع الحديث كثرة فاحشة - احتيج إلى تسمية الرجال تمييزًا لصحيح الحديث من سقيمه.

ولهذا المعنى ذهبت الحنفية إلى أن مراسيل القرنين الثاني والثالث حُجَّة[٢]؛ لأن أهلهما عدول بالنص[٣].

والظاهر أنه قول أبي حنيفة ﷺ، أعني قبول المرسَل؛ لأن في الآثار المروية عنه مراسيل كثيرة، غير أن «قبول المرسلات ممن روى عنهم أبو حنيفة ليس دليلًا على أنه يجيز قبول المرسلات بإطلاق، فلا بُدَّ أن يكون قد لاحظ أن يكون التابعي، أو تابع التابعي من الثقات الذين يؤخذ عنهم، ولا يروون إلا عن الثقات، فلا يأخذون عن

---

(١) محاسن الاصطلاح، ص٢١١.

(٢) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٦٠.

(٣) روى البخاري في صحيحه من حديث ابن مسعود، أن النبي ﷺ، قال: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ يَجِيءُ قومٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ». صحيح البخاري: كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ. وروى مسلم عن عائشة، قالت: سأل رجل النبي ﷺ: أيُّ النَّاسِ خَيْرٌ؟ قال: «القَرْنُ الَّذِي أَنَا فِيهِ، ثُمَّ الثَّانِي، ثُمَّ الثَّالِثُ». صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم.

وقد حكى النووي خلاف العلماء في معنى القرن المذكور في الحديث: «فقال المغيرة: قرنه أصحابه، والذين يلونهم أبناؤهم، والثالث أبناؤهم. وقال شهر: قرنه ما بقيت عين رأته، والثاني: ما بقيت عين رأت مَن رآه، ثم كذلك. وقال غير واحد: القرن: كل طبقة مقترنين في وقت. وقيل هو لأهل مدة بُعث فيها نبي طالت مدته أم قصرت. وذكر الحربي الاختلاف في قدره بالسنين من عشر سنين إلى مائة وعشرين سنة، ثم قال: وليس منه شيء واضح، ورأى أن القرن كل أُمّة هلكت فلم يبق منها أحد، وقال الحسن وغيره: القرن عشر سنين، وقتادة: سبعون، والنخعي: أربعون، وزرارة بن أبي أوفى: مائة وعشرون، وعبد الملك بن عمير: مائة، وقال ابن الأعرابي: هو الوقت. والصحيح أن قرنه ﷺ: الصحابة، والثاني: التابعون، والثالث: تابعوهم». شرح النووي على مسلم ٨/ ٣٢٧، ٣٢٨.

ضعيف، ولا يكون فيمَن يتلقون عنهم مَن لا يكون ثقة يُطمأن إليه ويُؤخذ عنه، ولا يصح حينئذٍ أن يقال عن أبي حنيفة: إنه كان يعتبر كل مرسَل من تابعي أو تابع تابعي حُجَّة من غير قيد ولا شرط»[١].

وذهب عيسى بن أَبَان -من الحنفية- إلى قبول مراسيل أئمة النقل في كل زمان، ووافقه الكمال بن الهُمَام، واختاره صاحب مسلم الثبوت[٢]، وحُجَّتهم أن رواية العدل عمن سكت عنه تعديل له، وإلا كان تدليسًا منافيًا لرتبة الإمامة[٣].

واحتج مالك بالمراسيل، وفي مُوطَّئه الكثير منها[٤]، وهو -كأبي حنيفة- لا يقبل الإرسال إلا من ثقة؛ فقد كان شديد البحث والتحري عن أحوال مَن يروي عنهم، فإذا اطمأن إلى رجل ووثق بدينه وعلمه روى عنه المسند، والمرسَل، والبلاغات، «فالتشدد في الاختيار هو سبب الاطمئنان وقبول الإرسال»[٥]، ويشهد لذلك ما رواه مسلم في مقدمة صحيحه، عن بشر بن عمر، أنه سأل مالكًا -رحمه الله- عن جماعة من الرواة فلم يوثقهم، «قال: وسألته عن رجل آخر نسيت اسمه، فقال مالك: «هل رأيته في كتبي؟» قلت: لا، قال: لو كان ثقة لرأيته في كتبي»[٦].

أما الإمام الشافعي ﷺ، فقد مرَّ أنه أول مَن رد المرسَل ولم يعمل به، وقد عَدَّ بعضهم ذلك من البدع التي حدثت بعد المائتين[٧].

وفي الحق أن الشافعي لم يرد المرسَل مطلقًا، وإنما وضع شروطًا لقبوله، بعضها في المرسِل، وبعضها فيما أُرسل.

---

(١) أبو حنيفة (حياته وعصره - آراؤه وفقهه)، لمحمد أبو زهرة، ٢٦٥، ٢٦٦.

(٢) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (بهامش المستصفى) ٢/ ١٧٤.

(٣) انظر: السابق نفسه.

(٤) انظر: مقدمة شرح صحيح مسلم، ص٤٥؛ مالك (حياته وعصره - آراؤه وفقهه)، لمحمد أبو زهرة، ص٢٣٥. وعدة ما في الموطأ من المراسيل مائتان واثنان وعشرون حديثًا. انظر: تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، للسيوطي، ١/ ٩.

(٥) مالك (حياته وعصره - آراؤه وفقهه)، ص٢٣٦.

(٦) صحيح مسلم: المقدمة، باب بيان أن الإسناد من الدين.

(٧) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ١٧٤.

فأما شروط المرسِل، فثلاثة، لا بُدَّ من اجتماعها:

أولها: أن يكون من كبار التابعين الذين عُرفوا بملازمة الصحابة والأخذ عنهم. قال ﷺ: «ومَن نظر في العلم بخبرة وقلة غفلة، استوحش من مرسَل كل مَن دُون كبار التابعين بدلائل ظاهرة»[١].

وثانيها: ألا يكون في شيوخ هذا التابعي مَن لو صرَّح باسمه لكان مجهولًا، أو ضعيفًا متروكًا[٢].

وآخرها: ألا يكون هذا الراوي ممن يشذ بالزيادة عما رواه الثقات، فإن كان خلافه بالنقص فلا ضير، ولا يضعف ذلك مخرج الحديث[٣].

وأما شروط المرسَل، فأحد أربعة لا يلزم اجتماعها، وهي متفاوتة الرتبة[٤]:

فأعلاها: أن يُروَى في معنى المرسَل حديث مسند صحيح. وقد مرَّ هذا عند ابن حزم.

ودونها: أن يوافق هذا المرسَلَ مرسلٌ آخر لثقةٍ من غير طريق الأول، ثم: أن يوافقه فتوى صحابي، ثم: أن يفتي بمعناه جماعات من أهل العلم.

ثم إذا كان ذلك لم يبلغ المرسَل مبلغ المتصل المسند؛ «وذلك أن معنى المنقطع (المرسَل) مغيب، يحتمل أن يكون حُمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سُمِّي، وأن

---

(١) الرسالة، للشافعي، ص٤٦٧.

(٢) انظر: السابق، ص٤٦٣. وفي هذا الشرط إيماء إلى أن الشافعي يقبل المعضل ما استوفى الشروط التي نصبها لقبول المرسَل، وقد مرَّ أن المعضل من نوع المرسل عند الأصوليين؛ إذ الإرسال في اصطلاحهم أوسع منه في اصطلاح المُحدِّثين.

وإنما تحصل هذا الذي ذكرته من قوله: «أو ضعيفًا متروكًا»، ومعلوم أنه ليس في الصحابة ضعيف متروك، فلم يبق إلا أن مراده بهذا الشرط ألا يكون في شيوخ التابعي الراوي شيخ من التابعين ضعيف متروك. ولا يُشترط ذلك إلا على نية قبول ما كان على خلاف هذه الصفة، وإلا كان هذا الشرط حشوًا لا طائل وراءه، والله أعلم.

(٣) انظر: الرسالة، ص٤٦٣.

(٤) انظر: السابق، ٤٦٢، ٤٦٣.

بعض المنقطعات -وإن وافقه- مرسَل مثله، فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحدًا، من حيث لو سُمِّي لـم يقبل، وأن قول بعض أصحاب النبي -إذا قال برأيه لو وافقه- يدل على صحة مخرج الحديث دلالة قوية إذا نظر فيها، ويمكن أن يكون إنما غلط به حين سمع قول بعض أصحاب النبي يوافقه، ويحتمل مثل هذا فيمَن وافقه من بعض الفقهاء»[1].

وفي العمل بالمرسَل روايتان عن الإمام أحمد[2]؛ إحداهما: قبوله، وهو اختيار القاضي أبي يعلى، والأخرى: عدم قبوله.

والحق أن الإرسال علة تُضعف الحديث عند أحمد، ولكنها لا تُسقط العمل به إذا لم يكن في الباب غيره؛ من آية، أو حديث صحيح مسند، أو إجماع، أو فتوى صحابي، فإنها مُقدَّمة عنده على الحديث المرسَل. «قال إسحاق بن هانئ في مسائله: قلت لأبي عبد الله: حديث عن رسول الله ﷺ مرسَل برجال ثبت أحب إليك، أو حديث عن الصحابة والتابعين متصل برجال ثبت؟ قال أبو عبد الله رحمه الله: عن الصحابة أعجب إليَّ»[3].

على أن الإمام كان يُقدِّم الحديث المرسَل -مع ضعفه- على القياس، ويقول: «ضعيف الحديث أقوى من الرأي»[4].

وأما أصحاب الحديث، فقال ابن الصلاح مبينًا مذهبهم: «سقوط الاحتجاج بالمرسَل، والحكم بضعفه هو المذهب الذي استقر عليه آراء جماهير حُفَّاظ الحديث ونُقَّاد الأثر»[5]، وحُجَّة هؤلاء أنه «إذا كان المجهول المسمَّى لا يُقبل، فالمجهول عينًا

---

(١) الرسالة، ٤٦٤، ٤٦٥.

(٢) انظر: روضة الناظر ١/ ٣٦٥، ٣٦٦.

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين ١/ ٢٩.

(٤) السابق، ١/ ٧٧، وانظره: ١/ ٣٢؛ ابن حنبل (حياته وعصره - آراؤه وفقهه)، لمحمد أبو زهرة، ص١٨٠ وما بعدها.

(٥) مقدمة ابن الصلاح، ص ٢١٠. وانظر: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، لعبد المجيد محمود عبد المجيد، ص٢٦٢.

وحالًا أولى في ألا يقبل، فإن المحذوف يحتمل كونه صحابيًا وكونه تابعيًا، وعلى الثاني: يحتمل كونه ضعيفًا وكونه ثقة، وعلى الثاني: يحتمل كونه حمل عن الصحابي وكونه حمل عن تابعي آخر، وعلى الثاني فيعود الاحتمال السابق ويتعدد: إما بالتجويز العقلي، فإلى ما لا نهاية، وإما بالاستقراء فإلى ستة أو سبعة، كما قال جمع من الحفاظ، وهو أكثر ما وجد من رواية بعض التابعين عن بعض»[1].

تعقيب:

تلخص مما سبق أن ابن عربي قد انفرد بمذهب في العمل بالمرسَل، فلا هو وافق ابن حزم وجماهير المُحدّثين في رده مطلقًا، ولا هو وافق الإمامين أبا حنيفة ومالكًا في العمل بمراسيل الثقات مطلقًا، ولا هو وافق الإمام الشافعي فيما ذكره من شروط قبوله، وإنما ذكر شروطًا أربعة لا يُقبل المرسَل -في رأيه- إلا بها، وهي أن يكون المرسِل تابعيًا، ثقة، لا يرسل إلا عن صحابي، ولا يرى جواز الكذب على رسول الله ﷺ في المصالح، فإذا كان بهذه المثابة قُبِل مرسَلُه، ونزل منزلة المسند الصحيح.

٤- الموقوف:

وهو المروي عن الصحابة ﷺ قولًا لهم أو فعلًا أو نحوه، متصلًا كان أو منقطعًا. ويسميه الفقهاء الخراسانيون أثرًا، ويقصرون اسم الخبر على المرفوع إلى النبي ﷺ، والمشهور عند المُحدّثين تسمية كل ذلك أثرًا[2].

والموقوف إذا أُطلق أُريد به ما وقف على الصحابة، وقد يراد به غيرهم إذا قُيِّد، «فيقال: حديث كذا وكذا، وَقَفَه فلان على عطاء، أو على طاووس أو نحو هذا»[3].

ومعلوم أن قول الصحابي أو فتواه من أدلة الأحكام المختلف فيها، وطوائف الأصوليين يدرسونه في بحثهم لأصول الأدلة، بينما يذكره المُحدّثون في أنواع الحديث تفريقًا بينه وبين المرفوع، وهو ما بلغ به راويه النبي ﷺ.

---

(١) منهج ذوي النظر شرح منظومة علم الأثر، ص ١٠.

(٢) انظر: التقريب ١/ ١٨٤، ١٨٥، مقدمة ابن الصلاح ١٩٤، ١٩٥.

(٣) مقدمة ابن الصلاح، ص ١٩٤.

وقد آثرتُ أن أذكر رأي ابن عربي في العمل بالموقوف في هذا الموضع؛ لأنه لما ذكره قَرَنَه بالمرسَل كما سبق النقل عنه، فلم أشأ أن أُباعد بينهما وقد قارب هو؛ إذ مطلوب هذا الكتاب إنما هو بيان منهجه على النحو الذي أراد.

وقد مرَّ قول ابن عربي: «إن كان الخبر مرسَلًا أو موقوفًا، فلا يُعوَّل عليه»[1]، فأنكر كون الموقوف على الصحابة ﷺ حُجَّة في الدين؛ لأن الأمر ما ورد إلا بطاعة الله وطاعة رسوله ﷺ.

وأما الإجماع، فراجع إليهما؛ لكونه لا بُدَّ له من مستنَد من كتاب أو سنة، «وما أوجب الله علينا الأخذ بقول أحد غير رسول الله ﷺ، مع كوننا مأمورين بتعظيمهم ومحبتهم»[2].

على أن ههنا تقسيمًا تحسُن الإشارة إليه، وهو أن ما ورد عن الصحابة ﷺ موقوفًا عليهم، لا يخلو:

- إما أن يكون مجمعًا عليه منهم، ولكن نُقل إجماعهم ولم يُنقل مستنده من النص، فكان الإجماع عين الدليل على وجود نص يستندون إليه؛ لاستحالة اتفاقهم على ما فيه مسرح للاجتهاد والرأي لتباين الأنظار، واختلاف الفِطَرِ والعقول، فهذا إجماع يحكم به ابن عربي وإن لم يعلم دليله، وقد مرَّ هذا المعنى من كلامه في توطئة الفصل[3].

- وإما أن يكون هذا الموقوف المروي قول آحادهم، وهذا إما أن ينتشر أو لا؛ فإذا انتشر ولم يُعلم له مخالف منهم، فهو ضرب من الدليل الإجماعي عند طائفة من الأصوليين، وهو الإجماع السكوتي، ولا يقول به ابن عربي، كما سيأتي عند الحديث عن الإجماع بإذن الله تعالى.

وإذا لم ينتشر، أو انتشر وعُرف له مخالف من الصحابة، فقد خرجت المسألة عن

---

(١) الفتوحات ٢/١٦١.

(٢) السابق نفسه.

(٣) ظاهر مذهب ابن عربي جواز خفاء مستنَد الإجماع من النص، خلافًا لابن حزم، كما سيأتي بيانه عند الحديث عن الإجماع إن شاء الله تعالى.

دعوى الإجماع جملة، وصارت قول مجتهد وفتوى فقيه، وعلى هذه الصورة من الموقوف مدار الكلام هنا.

ثم فتوى الصحابي إما أن يصحبها الدليل أو لا، فإن صحبها وظهر لنا فعرفناه، فلا إشكال، فإن الحُجَّة حينئذٍ فيه لا في الفتوى، ويكون هذا الصحابي المفتي في حق مَن تابعه من العامة حاكيًا وناقلًا لحكم الشرع لا غير. وأما المجتهد ممن بعد الصحابة، فإن تابع فتوى الصحابي؛ فإنما ذلك لظهور دليلها عنده، فهي موافَقَة لا تقليد، وإن خالفه؛ فلدليل آخر انقدح في نفس ذلك المجتهد.

وأما إذا لم يُنقل دليل الفتوى، ولم يُعثر عليه في النصوص الصحاح، فلا تخلو القضية المفتَى فيها من أحد وجهين؛ أحدهما: أن يكون في المسألة نص صحيح من آية أو خبر مخالف لفتوى الصحابي، فحينئذٍ لا يُعدَل عن النص إلى غيره، قال ابن عربي: «لا يجوز ترك آية أو خبر صحيح لقول صاحب أو إمام، ومَن يفعل ذلك فقد ضلَّ ضلالًا مبينًا، وخرج عن دين الله»[1]، وقال أيضًا: «إذا صحَّ الحديث، وعارَضَه قول صاحب أو إمام، فلا سبيل إلى العدول عن الحديث، ويُترك قول ذلك الإمام والصاحب للخبر»[2].

والوجه الآخر: ألا يكون في القضية إلا حديث ضعيف مسند إلى النبي ﷺ، فحينئذٍ يتعيَّن على العامي التمسك به دون فتوى الصحابي أو الإمام التي تعارضه، قال ابن عربي: «إن كان المكلَّف مقلِّدًا، وبلغ إليه حديث ضعيف مسند إلى رسول الله ﷺ، وقد عارَضَه قول إمام من الأئمة أو صاحب لا يعرف دليل ذلك القول، فيأخذ بالحديث الضعيف ويترك ذلك القول؛ فإن قُصَاراه أن يكون في درجة ذلك القول إن كان الحديث في نفس الأمر ليس بصحيح، ولا يعدل عن الحديث»[3].

فضعيف الحديث مُقدَّم عنده على الرأي الذي لا يُعرف دليله، سواء كان رأي صحابي أم رأي إمام من الفقهاء.

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق، ٢/ ١٦٢.

علـى أنه ما خاطب بهذا الأصـل إلا المقلّد من المكلّفين خاصة دون المجتهد، فهو يُفتـي العامي بالأخذ بالحديـث الضعيف وتقديمه على رأي الصاحب أو الإمام الذي لا يعـرف دليلـه، أما المجتهدون فمنازعهم مختلفة فـي المعتبر من الأدلة، وفي ترتيبها عند التعـارض، وكلٌّ يعمـل بمـا أدّاه إليـه اجتهـاده، فمَـن رأى تقديـم فتـوى الصحابـي على الحديث الضعيف فذاك، ومَن رأى تقديمه عليها فذاك، ومَن رأى تركهما جميعًا وعمِل بالقياس فله ذلك، وإن استحسـن فكذلك، أو عمل بالمصلحة فكذلك، أو اسـتغنى عن الحكـم الجزئـي في الواقعة بعموم فكذلك، فـإن ابن عربي لا يُخطِّئ مجتهدًا أصلًا، كما سيأتي بيانه في فصل الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

رأي ابن حزم:

أمـا ابـن حـزم فلا يرى الحُجَّة تقوم في الدين إلا بما كان نصًّا من كتاب، أو سـنة، أو إجماع، أو دليل يتخرج منها ولا يخرج عنها، وقد جمع - كما هو الحال عند ابن عربي - بيـن المرسَـل والموقوف فـي موضع واحـد، فقال: «الموقـوف والمرسَـل لا تقوم بهما حُجَّـة»[1]، وقـال مبينًـا أنـه لا حُجَّة في قول أحـد دون رسـول الله ﷺ: «كل ما صح عن صاحب أو تابع، أو مَن دونهم من فُتيا لـم تسـند إليه ﷺ، فلا يحل قبول شـيء من ذلك؛ لأنه لـم يوجبه الله تعالى ولا رسـوله ﷺ، وكل ذلك قد صح عن الواحد بعد الواحد من الصحابـة والتابعيـن، وليس فضلهم بموجِب قبول آرائهم، ولا بمانع أن يَهِمُوا فيما قالوه بظنهـم، لكـن فضلهـم مُعَفٍّ على كل خطـأ كان منهم، وراجح بهـم، وموجِب تعظيمهم وحبهم»[2].

فهذه مسألةُ وِفاقٍ بين ابن عربي وابن حزم؛ كلاهما لا يرى الموقوف حُجَّة في الدِّين ما لـم يصحبه دليل من كتاب أو سنة، فإن صحبه فليست الحُجَّة إلا في الدليل.

والحـق أن إطـلاق الرجلين منـع العمل بالموقوف يدل على أنهمـا لا يفرقان بين ما كان فتـوى صحابـي في مسـألة اجتهادية، للـرأي فيها مجال، وما كان قولًا في مسـألة لا

---

(١) المحلى ١/ ٥١.

(٢) الإحكام ١/ ١٥٥.

مدخل للرأي فيها؛ بل لا يُعرف حكمها إلا نقلًا، وذلك أن العلماء ذكروا أن من الموقوف ما هو في حكم المرفوع؛ لكون ما فيه لا يقال برأي واجتهاد، كقول ابن مسعود رضي الله عنه: مَن أتى ساحرًا أو عرَّافًا فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ، وكإخبار بعض الصحابة بأمور من الغيب الماضي والمستقبل، وكذكر ثواب مخصوص أو عقاب مخصوص، وكألفاظ الأدعية في مواطن مخصوصة ونحو ذلك، فهذا وشبهه لا يضره الوقف؛ لكونه ليس مما يقال برأي واجتهاد، بل لا بُدَّ أن يكون قائله من الصحابة على نصٍّ من رسول الله ﷺ، وما كان كذلك فهو مرفوع[1].

على أن ابن عربي وابن حزم لم يذكرا هذه التفرقة ولم يعتبراها، بل كلُّ موقوفٍ عندهما فلا يلزم أحدًا العمل به، سواء كان في مسألة اجتهادية أم في مسألة لا يُعرف حكمها إلا نقلًا.

موجز لآراء أئمة المذاهب:

اختلف عمل أئمة الحنفية في أقوال الصحابة وفتاويهم، والمنقول عن أبي حنيفة أنه كان يتخيَّر من أقوالهم إذا اختلفوا، ولا يخرج عنها. وحكى أبو الحسن الكرخي عن أبي يوسف: أنه كان يدع القياس للأثر في بعض المسائل، «وذلك الأثر قول واحد من الصحابة»[2]، وخالفه في ذلك موجِبًا تقديم القياس إذا لم يكن الحكم ظاهرًا في كتاب أو سنة.

وقد حكى السرخسي طائفةً من المسائل التي ترك فيها أبو يوسف القياس لقول صحابي[3]؛ كالدم إذا ظهر على رأس الجرح ولم يَسِلْ، فهو ناقض للوضوء في القياس، وتركه أبو يوسف لقول ابن عباس. وكالإغماء إذا كان يومًا وليلة أو أقل، فإنه يمنع قضاء الصلوات في القياس، وتركه لفعل عمار بن ياسر رضي الله عنه. وكإقرار المريض لوارثه، قال: إنه جائز في القياس، وتركه لقول ابن عمر رضي الله عنهما، إلى غير ذلك من المسائل.

---

(١) انظر: تدريب الراوي ١/ ١٩٠، ١٩١.

(٢) أصول السرخسي ٢/ ١٠٥.

(٣) انظر: السابق، ٢/ ١٠٥-١٠٧.

وحكى السرخسي أيضًا مسائل اختلف فيها أئمة المذهب الثلاثة؛ فبعضهم عمِل فيها بالرأي، وبعضهم تركه للأثر، كقول محمد: لا تُطلَّق الحامل أكثر من واحدة للسنة؛ للأثر المروي في ذلك عن جابر وابن مسعود رضي الله عنهما، وقال الشيخان بالرأي: إنها تُطلَّق ثلاثًا للسنة[١]. قال السرخسي معلقًا على هذا كله: «فعرَفنا أن عمل علمائنا بهذا [يعني تقديم القياس على الأثر والعكس] في مسائلهم مختلف»[٢]، وحكى عن أبي سعيد البردعي من الحنفية، أنه كان يقول: «قول الواحد من الصحابة مُقدَّم على القياس، يُترك القياس لقوله، وعلى هذا أدركنا مشايخنا»[٣].

فهذا قد اختلف عمل الحنفية في الموقوف؛ فتارة يُقدِّمونه على القياس، وتارة يؤخرونه عنه، وذلك إنما يقع فيما كان للرأي فيه مجال، وأما ما كان من المسائل لا يصلح مسرحًا للاجتهاد، فالموقوف على الصحابة فيه له حكم الرفع إلى النبي ﷺ، وما كان كذلك فهو مُقدَّم على القياس أبدًا.

ونظرة في «موطأ» الإمام مالك تدل على اعتباره فتوى الصحابي، فكم من باب لا ترى فيه في «الموطأ» إلا آثارًا موقوفة على الصحابة ﷺ[٤]، وقد قال الشيخ أبو زهرة رحمه الله: «لعله هو والإمام أحمد رضي الله عنهما أشد الأئمة استمساكًا بفتاوى الصحابة، وأكثرهم حرصًا عليها، واتخاذها قاعدة لغيرها من الأقضية والفتاوى، حتى إنها عُدَّت ركنًا من أركان اجتهادهما، وعليها تخرجوا في دراستهما الفقهية»[٥].

---

(١) انظر: أصول السرخسي ٢/ ١٠٦.

(٢) انظر: السابق نفسه.

(٣) السابق، ٢/ ١٠٥. وقد رجَّح الشيخ أبو زهرة رحمه الله أن أبا حنيفة ﷺ كان يتخيَّر من أقوال الصحابة إذا اختلفوا، ولا يخرج عنها. وأما ما روي عنه من الفروع مخالفًا لذلك، فلا يدل -فيما يرى الشيخ- على أنه كان يدع قول الصحابي للقياس، كما ذهب إليه بعض مخرجي المذهب؛ لأنه لكي يثبت ذلك «يجب أن يُثبت مدَّعيه أن أبا حنيفة كان يعلم بفتوى الصحابي، وعدل عنها إلى القياس، وأن الصحابي لا مخالف له من بين الصحابة». أبو حنيفة حياته وعصره، ص٢٦٩.

(٤) عدة ما في «الموطأ» من الموقوف على الصحابة ﷺ ستمائة وثلاثة عشر أثرًا. انظر: تنوير الحوالك ١/ ٩.

(٥) مالك حياته وعصره ٢٤٨، ٢٤٩.

أما الإمام الشافعي، فقال -وسُئل عن أقوال الصحابة ﷺ: «نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السُّنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس»[1]، وهذا إنما هو فيما اختلفوا فيه، فإن كان المنقول قول أحدهم، ولا يُعلم له مخالف ولا موافق منهم، وليس في المسألة نص من كتاب أو سنة، ولا إجماع، ولا شيء في معناه يحكم له بحكمه، فإن الإمام يصير إلى هذا القول ويحكم به، وكذلك إذا عضَّده قياس[2].

وقد ذكر أئمة الشافعية أن الصحابي إذا قال قولًا ولم يخالفه غيره ولم ينتشر، ففيه قولان للشافعي: «الجديد: ليس بحُجَّة، والقديم: حُجَّة»[3]، فعلى القول الأول: هو مُقدَّم على القياس، وعلى الثاني: القياس مُقدَّم عليه، هذا هو المشهور من أصوله. على أن الزركشي قد نص على أن للشافعي قولين في الجديد: «وأحدهما موافق للقديم، وإن كان قد غفل عن نقله أكثر الأصحاب»[4]، واستدل على ذلك بكلام للشافعي في كتاب اختلافه مع مالك -وهو من الجديد- حيث يقول: «ما كان الكتاب والسُّنة موجودين، فالعذر عمن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما، فإذا لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله ﷺ أو واحد منهم، ثم كان قول الأئمة أبي بكر أو عمر أو عثمان -إذا صرنا فيه إلى التقليد- أحب إلينا، وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسُّنة، فنتبع القول الذي معه الخلاف»[5]، ثم قال: «والعلم طبقات شتى؛ الأولى: الكتاب والسُّنة إذا ثبتت السُّنة، ثم الثانية: الإجماع فيما ليس في كتاب ولا سنة، والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ، ولا نعلم له مخالفًا، والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك، والخامسة: القياس على بعض الطبقات، ولا يُصار

---

(١) الرسالة، ص٥٩٧.

(٢) انظر: السابق، ص٥٩٨.

(٣) التنقيح في شرح الوسيط (مع كتاب الوسيط للغزالي)، للنووي، ١/ ٩٢. وانظر: المجموع شرح المهذب ١/ ٩٧؛ مقدمة شرح صحيح مسلم، للنووي، ١/ ٥٥، ٥٦. وبقوله في الجديد قال الغزالي والآمدي. انظر: المستصفى، ص١٧٠؛ الإحكام ٤/ ٣٨٥.

(٤) البحر المحيط ٦/ ٥٦.

(٥) الأم، للشافعي، ٧/ ٢٤٦. وانظر: البحر المحيط ٦/ ٥٥.

إلى شيء غير الكتاب والسُّنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى»[1]. قال الزركشي تعليقًا على هذا النص: «وهذا صريح منه في أن قول الصحابي عنده حُجَّة مُقدَّمة على القياس»[2].

وبهذا قال أحمد رضي الله عنه؛ فقد كان يُقدِّم فتوى الصحابي على القياس وعلى الحديث الضعيف أيضًا[3]، «وليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف»[4].

ولم يكن رضي الله عنه يُجيز النظر في اختلاف الصحابة إذا اختلفوا، ولكن الناظر مُخيَّر، يقلِّد أيهم أحب. روى ابن عبد البر، عن محمد بن عبد الله الصيرفي، قال: «قلت لأحمد ابن حنبل: إذا اختلف أصحاب رسول الله ﷺ في مسألة، هل يجوز لنا أن ننظر في أقوالهم لنعلم مع مَن الصواب منهم، فنتبعه؟ فقال لي: لا يجوز النظر بين أصحاب رسول الله ﷺ، فقلت: فكيف الوجه في ذلك؟ فقال: تُقلِّد أيهم أحببت»[5]، بل إن الأمر ليتجاوز عنده الصحابة إلى التابعين وتابعيهم، فقد كان إذا لم يجد عن النبي ﷺ في الواقعة حديثًا، رجع إلى قول الخلفاء الأربعة، قال: «فإذا لم أجد عن الخلفاء، فعن أصحاب رسول الله ﷺ، الأكابر فالأكابر من أصحاب رسول الله ﷺ، فإذا لم أجد فعن التابعين، وعن تابعي التابعين»[6]، وهذا كله عنده من الاتباع، لا من التقليد[7].

ومع هذا، فقد حكى ابن قدامة عن الإمام أحمد في حُجِّية قول الصحابي روايتين[8]:

---

(١) الأم ٧/ ٢٤٦.

(٢) البحر المحيط ٦/ ٥٥، ٥٦.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ١/ ٣١؛ الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث، ص٢٧١.

(٤) إعلام الموقعين ١/ ٣١.

(٥) جامع بيان العلم ٢/ ٩٠٩.

(٦) المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، ص٣٣٦.

(٧) انظر: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث، ص٢٧٣.

(٨) انظر: روضة الناظر ١/ ٤٦٦، ٤٦٧.

إحداهما: أنه حُجَّة، يُقدَّم على القياس ويُخَصُّ به العموم، والأخرى: ليس بحُجَّة.

تعقيب:

دلَّ مجموع ما سبق على ما بين الشيخين الظاهريين والأئمة الأربعة من اختلاف في اعتبار الموقوف أو فتوى الصحابي؛ فإنه ما من واحد من أئمة المذاهب إلا وهو يعتبره بوجه من الوجوه، على خلاف بينهم في مدى ذلك، وقد مرَّ أن أكثرهم استمساكًا بفتوى الصحابي في أصوله مالك وأحمد رضي الله عنهما، ومرَّ كذلك ما صرَّح به الشافعي وأحمد من الأخذ بقول الواحد من الصحابة -إذا لم يكن دليل نصي أو إجماعي- تقليدًا، خلافًا لابن عربي وابن حزم اللذَين لم يريا الموقوف حُجَّة البتة، بل هو قول مجتهد يصيب ويخطئ، وكون هذا المجتهد صحابيًا يوجِب حبه وتعظيمه، ولكنه لا يوجِب تقليده، بل كلُّ مجتهدٍ فهو تحت حكم دليله، ولا دليل إلا آية محكمة، أو سنة ثابتة، أو إجماع منقول.

وابن عربي -خاصة- يُقدِّم الحديث الضعيف -في حق العامي- على فتوى الصحابي أو الإمام التي تخالفه، ويرى أن قصارى الحديث الضعيف أن ينزل منزلة هذه الفتوى، فإنه إذا لم يكن صحيحًا في نفس الأمر، فلن يعدو أن يكون رأيًا لبعض رواته، فكأن في المسألة رأيين؛ أحدهما: فتوى الصحابي، والآخر: الحديث إذا لم يكن صحيحًا في نفس الأمر، ويبقى بعد ذلك احتمال أن يكون هذا الحديث الذي ضعف مخرجه صحيحًا في نفس الأمر، فيرجح هذا الاحتمال به -فيما يري ابن عربي- على الرأي المجرد للصحابي، ويتعيَّن حينئذٍ على العامي المصير إليه، وأما المجتهد، فهو مع اجتهاده، يعمل بما أدَّاه إليه.

على أن إطلاق تقديم ضعيف الحديث على قول الصحابي فيه نظر؛ فإن من أقسام الضعيف الموضوع، وهو شرها، ولا يجوز العمل به، بل لا تحل روايته إلا على سبيل الحكاية أو في مجالس التعليم تمثيلًا، مع التنبيه على حاله، إلا أن يكون (الموضوع) خارجًا عن مراد ابن عربي، فإنه ليس بحديث على الحقيقة.

والحق أن إهمال قول الصحابي جملة فيما لا يُعلم دليله من نص أو إجماع لا يخلو

مـن مجازفة، فـإذا كان هذا الصحابي من فقهائهم كعمر وابنه، وعلي، وابن عباس، وابن مسعود، وعائشـة، وأهل هذه الطبقة ﷺ - كان في النفس من ترك قوله حرج شـديد، وكذلـك إذا كان مـن الأئمـة الخلفـاء الراشـدين ﷺ، مـن جهـة أن لرأيهم مـن الذيوع والانتشار حتى يعرفه القاصي والداني ما لا يكون لرأي غيرهم.

ثـم إذا كان هـذا الموقـوف ممـا لا مدخل للـرأي فيـه، فإلحاقه بالمرفـوع -كما قال العلماء- أولى، والله أعلم.

٥- رواية المستور:

وهـو مَـن «روى عنه اثنـان فصاعدًا، ولم يوثَّـق»[١]، ويقال له: مجهـول الحال، وهو «عدل الظاهر خفي الباطن؛ أي مجهول العدالة باطنًا»[٢].

والمراد بعدالته الظاهرة إسلامه، وأنه لم يُجرح بسببٍ مُفسِّق، كما أن المراد بجهالة عدالتـه باطنًـا أنه لم يُفَتَّش عن سـيرته وأحواله حتى يُعلم أنه مفارِق لموجبات التفسـيق، فيُحكم بعدالته، فهو المسكوت عنه الذي لم يُتكلَّم فيه بجرح ولا تعديل.

قال ابن عربي: «إذا ورد الخبر عن قوم مسـتورين، لم يُتكلَّم فيهم بجرح ولا تعديل، وجب الأخذ بروايتهم»[٣].

فقد قَبِل رواية المستور، ولم يرَ الجهالة بعدالة باطنه موجبة رد روايته أو التوقف في قبولها؛ وما ذاك إلا لأن الأصل في كل مسلم أنه عدل، فلا معنى -والحال هذه- لأن تُردَّ روايـة مَـن عرفنا عدالته ظاهرًا، ثـم لم نأمن أن يكون كذلك باطنًا؛ فإن «أحكام الشـرائع علـى الأحـوال، ونحـن فيمـا جهلنـا حالـه أن نحسـن الظـن بـه»[٤]، و«الإسـلام العدالة والجرحـة طارئـة»[٥]، والطارئ لا حكم له إلا في زمان طريانه فحسـب؛ فإن مضى ذلك

---

(١) نزهة النظر، ص١١٧.

(٢) تدريب الراوي ١/ ٣١٦.

(٣) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٤) السابق، ١/ ٧٤٨.

(٥) السابق، ٢/ ١٦١.

الزمان رجع حكم الأصل، وهو العدالة، فكيف والمستور لم يُتكلَّم فيه بجرح أصلًا! فهو على حكم الأصل من وجوب القول بعدالته، ووجوب قبول روايته.

ومعلوم أن الذين ردوا رواية مجهول الحال -وهم خلق كثيرون- إنما ردوها لأنهم لم يتبينوا عدالة باطنه بالتفتيش عن أحواله، ولم يُنقل عن أحد من المعتبرين توثيقه، ومَن كان كذلك فيحتمل كونه عدلًا في الباطن، ويحتمل كونه فاسقًا، والدليل إنما قام على وجوب قبول خبر مَن ثبتت عدالته باطنًا، وهي لم تثبت في حق المستور، فلم يشمله الدليل، فلا تُقبل روايته؛ لاحتمال كونه فاسقًا في الباطن، والحيطة في الرواية أَولى.

على أن ابن عربي لا يُسلِّم بشيء من ذلك، بل له تفقه في معنى (الفسق) يُرجِّح احتمال عدالة المستور على احتمال كونه فاسقًا؛ وذلك أنه يرى أن المعصية لا تخلص لمؤمن أصلًا من غير أن تخالطها طاعة، وهي الإيمان بكونها معصية، قال: «لا تخلص معصية المؤمن أبدًا من غير أن يخالطها عمل صالح، وهو الإيمان بكونها معصية، وهم من الذين قال الله فيهم: ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُواْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا﴾ [التوبة:١٠٢]، فهذا معنى المخالطة، فالعمل الصالح هنا الإيمان بالعمل الآخر السيئ أنه سيئ، وعسى من الله واجبة[1]، فيرجع عليهم بالرحمة، فيغفر لهم تلك المعصية بالإيمان الذي خلطها به، فمُتعلَّق عسى هنا رجوعه سبحانه عليهم بالرحمة، لا رجوعهم إليه، فإنه ما ذكر لهم توبة، كما قال في موضع آخر: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوٓاْ﴾ [التوبة:١١٨]، وهنا جاء بحكم آخر ما فيه ذكر توبتهم، بل فيه توبة الله تعالى عليهم»[2].

فما ثَمَّ مؤمن يتلبَّس بما يعلم أنه معصية إلا وتصحبه في معصيته هذه طاعة، وهي عين إيمانه بكونها معصية، والإيمان اعتقاد، والاعتقاد من أعمال القلوب كالنية، ولو لم يكن عملًا لما تعلَّق به ثواب ولا عقاب، بل إن اعتقاد الطاعات أنها طاعات، والمعاصي أنها معاصٍ أصول إيمانية لا يقاومها فعل المعصية من العبد، ألا ترى أن مَن زنى أو سرق مثلًا إنما يقال فيه عَصَى، فإن اعتقد حِلَّ ذلك كَفَر، فدل على أن اعتقاد المعصية أنها

---

(١) يشير إلى قوله تعالى في آخر الآية السابقة: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة:١٠٢].

(٢) الفتوحات ٤/ ٤٧٢.

معصية طاعةٌ؛ ولذلك لا يُخلَّد مؤمن في النار أصلًا، فإن الإيمان لا يقاومه شيء[1]، وهو «من أقوى القُرَب وأعظمها عند الله؛ فإنه الأساس الذي انبنى عليه جميع القُرَب»[2]، والمؤمن العاصي ممن خلط عملًا صالحًا وآخر سيئًا، فإن أضاف «إلى هذا التخليط استغفارًا وتوبة، فطاعة على طاعة، وقُربة إلى قُربة، فيقوي جزء الطاعة الذي خلط به العمل السيئ»[3].

فظهر مما تقدَّم أن (الفسوق) فيما يرى ابن عربي ليس إلا معنى طارئًا يَرِد على المؤمن في زمان اجتراحه السيئة التي قيل فيه بسببها: إنه فاسق، فإن فارق هذه المعصية، فقد زال عنه ذلك المعنى الطارئ، ورجع حكم الأصل الذي شهد به ظاهر الشرع، وهو العدالة. وإذا كان هذا قوله فيمَن ظهر فسقه في بعض المواطن، فأَولى مَن لم يُتكلَّم فيه بجرح أصلًا أن يُحمل على حسن الظن به لما يُرى من ظاهر عدالته، وخلوه عن أسباب الفسق.

ومن هذا الباب كان تصحيح ابن عربي إمامة مَن عُرف فسقه؛ لأنه في زمان الصلاة ليس بفاسق، قال: «ولا يجوز لنا أن نُطلق عليه في تلك الحال فاسقًا، فما صلينا خلف إمام فاسق. وكذا فِعْل عبد الله بن عمر الذي يحتجون به في الصلاة خلف الفاسق، وأخطأوا؛ فإن الحجَّاج ليس بفاسق في أدائه ما أوجب الله عليه من طاعته في الصلاة»[4]،

---

(١) روى الشيخان في صحيحهما من حديث أبي ذر ﵁، أن جبريل ﵇ أتى النبي ﷺ، وهو في حَرَّة المدينة، فقال له: «بَشِّرْ أُمَّتَكَ أَنَّهُ مَنْ مَاتَ لا يُشْرِكُ باللهِ شَيْئًا دَخَلَ الجَنَّةَ، قُلْتُ: يَا جِبْرِيلُ، وَإِنْ سَرَقَ، وَإِنْ زَنَى؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: قُلْتُ: وَإِنْ سَرَقَ، وَإِنْ زَنَى؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: وَإِنْ سَرَقَ، وَإِنْ زَنَى؟ قَالَ: نَعَمْ». وزاد مسلم في رواية: «وَإِنْ شَرِبَ الخَمْرَ». صحيح البخاري: كتاب الرقاق، باب المكثرون هم المقلون؛ صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب مَن مات لا يشرك بالله، وكذلك أيضًا: كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة، وفي هذا الموضع الزيادة المذكورة.

والأحاديث كثيرة في هذا المعنى في الصحيحين وغيرهم.

(٢) الفتوحات ٤/ ٤٤٤.

(٣) السابق نفسه. وهذا النظر منصرف -كما هو ظاهر- إلى مَن لم يكن في معصيته متأوِّلًا، وإلا فالمتأول مخطئ مرفوع عنه الإثم، وهو لا يحضر في قلبه أن ما يعمله معصية، بل يراه طاعة، فهو على حكم تأويله إن كان صادق السريرة غير متجانف لإثم، والله أعلم.

(٤) السابق، ١/ ٨٤١، ٨٤٢.

ثم قال: «وهذه مسألة أغفلها الفقهاء، ويخبطون فيها، وما حصلوا على طائل، وقد بينا أنه ما تخلص قط من مؤمن معصية لا تشوبها طاعة أصلًا، والطاعة قد تخلص فلا تشوبها معصية، فما من معصية إلا والإيمان يصحبها من المؤمن أنها معصية يحرم عليه فعلها، والإيمان بكونها معصية طاعة لله. فالحجّاج أو غيره في حال فسقه مؤمنٌ مطيعٌ بإيمانه، فضعفت معصيته أن تقاوِم طاعته. وفي حال صلاته أو طاعته في فعل ما من أفعاله فليس بفاسق، بل هو مطيع»[1]، ثم قال: «فغاية درجة الفاسق -في حال فسقه- المسلم أن يكون ممن خلط عملًا صالحًا وآخر سيئًا، وفي حال طاعته فليس بفاسق»[2]، ثم قال منبهًا على أن حسن الظن مُقدَّم فيما لا يعلم غيبه: «وأعجب ما في هذه المسألة أنّا مأمورون بحسن الظن بالناس، منهيون عن سوء الظن بعباده، وقد رأينا مَن عَلِمنا أنه فسق قد توضأ وصلى، فلماذا نطلق عليه اسم الفسوق في حال عبادته؟! وأين حسن الظن من سوء الظن به؟! والمستقبل فلا علم لنا به فيه، والماضي لا ندري ما فعل الله فيه، والحكم لوقت الطاعة التي هو عليها متلبِّس بها، فحسن الظن أَولى بالعبد إذا كان ولا بُدَّ من الفضول»[3].

فمن هذا الوجه كان قبول ابن عربي لرواية المستور الذي خفيت عدالته باطنًا؛ فإنه إذا كان العمل فيمَن ظهر فسقه في بعض المواطن على ما تقدَّم من مذهبه، فإن مَن لم يُعرف بما يجرح عدالته الظاهرة أَولى أن نحسن الظن به، ونقبل روايته.

بل إن ابن عربي لا يَعُدُّ جارحًا لراوي الحديث إلا ما كان متعلقًا بنقله لا غير، وفي هذا الصدد يقول: «فإن جرح واحد منهم [يعني رواة الأخبار] بجرحة تؤثر في صدقه تُرِك حديثه، وإن كانت الجرحة لا تتعلق بنقله وجب الأخذ به، إلا شارب الخمر إذا حدَّث في حال سُكْرِه، فإن عُلم أنه حدَّث في حال صحوه -وهو ممن هذه صفته- أُخذ بقوله.

والإسلام العدالة، والجرحة طارئة، وإذا ثبتت على حدِّ ما قلناه، تُرِك الأخذ بحديث صاحب تلك الجرحة»[4].

---

(1) الفتوحات ١/ ٨٤٢.

(2) السابق نفسه.

(3) السابق نفسه. وقد ذكرت هذه المسألة من الفروع في هذا الموطن طلبًا لمزيد من البيان لرأيه.

(4) السابق، ٢/ ١٦١.

فالجرحة المعتبرة عنده، التي تُردُّ بها الرواية، إنما هي المتعلقة بالنقل لا غير، كأن يكون الراوي معروفًا بالكذب في حديث الناس، فإن كان يكذب في حديث رسول الله ﷺ، فهو أَولى بردِّ حديثه وطرح مروياته، فإن أهل العلم بهذا الشأن كانوا لا يقبلون خبر مَن قارف ذلك مرة ولو تاب وحسُنت سيرته[١]، وكذلك إذا كان الراوي من رأيه جواز وضع الحديث في المصالح، أو نصرة لمذهبه، أو كان ممن لم يضبط سماعه إذا حدَّث من حفظه، ولا كتابه إذا حدَّث من كتابه، أو كان يعمد إلى التدليس في الإسناد أو في الشيوخ لهوى نفس طغى فأعمى، فإنه -كما قال الحافظ: «خيانة ممن تعمده»[٢]، أو كان ثقة في دينه، ولكنه اختلط قبل أداء ما تحمَّل، فهذا يُقبل حديثه قبل الاختلاط، ويُردُّ ما رواه بعد أن اختلط؛ لأنه غير ضابط، إلى غير ذلك من الجُرَح التي تقدح في النقل، وبعضها -كما مرَّ- له تعلُّق بالدين والعدالة، وبعضها الآخر له تعلُّق بالضبط وأصول الرواية.

ويلحق بهؤلاء شارب الخمر إذا حدَّث في حال سكره؛ فإنه مدخول العقل، يَهْرِفُ بما لا يَعْرِفُ، فإن حدَّث في حال صحوه -ولم يكن عُرف بما يُقدح في نقله- قُبِل حديثه.

وقد يقال: إن شارب الخمر يُردُّ حديثُه مطلقًا، سواء حدَّث في حال سكره أم في حال صحوه؛ فإنه بشربه الخمر مُقارف لكبيرة تقدح في عدالته، وتُلحقه بجملة الفُسَّاق الذين يُردُّ حديثهم، إلا أن يتوب وتحسن سيرته.

والجواب: على ما تقدَّم من حقيقة الفسق في رأي ابن عربي - أن شارب الخمر إنما فسق في زمان شربه لا غير، فإن فارق ذلك الزمان، فلا نحكم بفسقه؛ لاحتمال توبته، وإن لم يُظهرها، ومعلوم أن زمان السُّكْر أوسع من زمان الشرب، فإن معاقر الخمر يفرغ من شربها، ويلازمه السُّكْر زمانًا بعدها، فإذا حدَّث في هذه الحال رُدَّ حديثه، لا من كونه

---

(١) انظر: التقريب ١/ ٣٢٩. وقد حُكي ذلك عن أحمد بن حنبل، والحميدي شيخ البخاري، والصيرفي الشافعي.

(٢) طبقات المدلسين، ص١٢.

فاسقًا، بل لأنه غير ضابط لِمَا يرويه ويُحدِّث به، فإذا صحا خرج من الحال التي تقدح في خبره من الهذيان وعدم الضبط، فيُقبل حديثه، ولا يُقال بحال في السكران إنه فاسق إلا في زمان معاقرته الخمر؛ «إذ كل مَن آمن بالله، وقال بتوحيد الله في ألوهيته، فالله أَجَلُّ من أن يسمي هذا فاسقًا حقيقة مطلقة، وإن سمي لغةً لخروجه عن أمر معيَّن وإن قَلَّ»[1]، فإذا فارق الحال المفسقة، فاحتمال التوبة قائم، وحسن الظن مُقدَّم، وسوء الظن معصية ممن يواقعه، والأصل عدالة المسلمين، وما عداه فطارئ عَرَض سرعان ما يزول، وهذا مع أن المؤمن لا تخلص له معصية إلا وتشوبها طاعة، وهي إيمانه بأنها معصية، والإيمان لا يقاومه شيء، وهو أكبر من كل معصية إلا الكفر، فإنه نقيضه ولا يجتمعان، ولا يقال في مؤمن -لجرم أتاه- فاسق مطلقًا، بل هو إنما فسق، أي خرج عن أمر الله، في معصيته تلك فحسب، أما الفاسق مطلقًا فهو المنافق، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝٦٧ ﴾ [التوبة:٦٧]، وقد قال ابن عربي ناصحًا: «لا تفارق أحدًا وهو على ما لا يرضي الله، وتعتقد فيه أنه باقٍ على ما فارقته عليه، لا سبيل إلى ذلك»[2].

تعقيب:

قد ظهر مما تقدَّم أن ابن عربي واسع الخطو في قبول الأحاديث، متساهلٌ في التصحيح، فهو لا يَرُدُّ خبرًا إلا إذا كان راويه مجروحًا بما يطعن في نقله أو صدقه، ولا يشترط في المسلم إذا أتى كبيرة أن يُظهر توبته وتَحسُن سيرته حتى يُقبل حديثه، بل حسبه أن يفارق تلك الكبيرة حتى يرجع إلى أصل عدالته، «والإسلام العدالة، والجرحة طارئة»[3]، وكل طارئ فإلى زوال.

وقد قَبِل رواية مجهول الحال الذي لم يُتكلم فيه بجرح ولا تعديل؛ إعمالًا لحسن الظن به، ومراعاة لظاهر عدالته.

والحق أنه لم ينفرد بقبول رواية المستور، بل «قد قَبِل روايته جماعة بغير قيد»[4]،

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٤٨.

(٢) السابق، ٤/ ٤٩٥.

(٣) السابق، ٢/ ١٦١.

(٤) نزهة النظر، ص١١٧.

كأبي حنيفة رضي الله عنه فيما رواه عنه السرخسي من أن مجهول الحال عنده «بمنزلة العدل في رواية الأخبار؛ لثبوت العدالة له ظاهرًا بالحديث المروي عن رسول الله ﷺ، وعن عمر رضي الله عنه: «المسلمون عدولٌ بعضهم على بعض»[1]، وهذا الرأي معلوم وجهه عند أبي حنيفة؛ فإنه أدرك القرون المزُكَّاة -في مجموعها- بالنص؛ إذ توفي منتصف القرن الثاني الهجري (١٥٠هـ)، فإذا قَبِل رواية المستور من أهل هذه القرون؛ فلغلبة العدالة عليهم، وبهذا أيضًا يُفسَّر قبوله مراسيل الثقات.

ومال إلى قبول رواية المستور من الشافعية سُلَيم الرازي[2]، قال: «لأن أمر الأخبار مبني على حسن الظن بالراوي، ولأن رواية الأخبار تكون عند مَن يتعذر عليه معرفة العدالة في الباطن، فاقتصر منها على معرفة ذلك في الظاهر. وتفارق الشهادة، فإنها تكون عند الحُكَّام ولا يتعذر عليهم ذلك، فاعتبر فيها العدالة في الظاهر والباطن»[3].

والذي قاله بشأن الرواة من أن التفتيش عن سيرتهم لمعرفة عدالة باطنهم متعذر على أئمة الحديث - لا يُسلَّم له؛ لأن نظرة عَجْلَى في كتب الرجال تنبئ بخلاف ذلك، وهو أن الجهابذة من نقاد الحديث قد محَّصوا أحوال رواته حتى بَلَوا أخبارهم، فعرفوا ما كان من أمرهم في سيرهم وأخلاقهم ومذاهبهم، ووضعوا قواعد، وأصَّلوا أصولًا، ومهَّدوا سبلًا بها يُعرف صحيح الحديث من سقيمه، وجعلوا للجرح والتعديل ألفاظًا تدل على مراتب أصحابها في الرواية، وبلغوا من شدة التحري في معرفة أحوال الرواة

---

(١) أصول السرخسي ١/ ٣٧٠، ولم أقف على هذا الأثر مرفوعًا. وقد حكى السراج البلقيني عن أبي حنيفة مذهبًا غريبًا؛ وهو أنه كان يقبل رواية مجهول العدالة ظاهرًا وباطنًا. انظر: محاسن الاصطلاح، ص٢٩٥.

(٢) سُلَيم بن يعقوب بن سُلَيم، أبو الفتح، الرازي. اشتغل قبل الفقه بالتفسير والحديث واللغة، وتفقَّه في بغداد على شيخ الشافعية أبي حامد الإسفراييني حتى برع في المذهب، ولما توفي الشيخ أبو حامد درَّس مكانه، ثم سافر إلى الشام، وأقام بثغر صُور مرابطًا محتسبًا ينشر العلم. له كتاب «ضياء القلوب» في التفسير، وله في الفقه: «التقريب»، و«المجرد»، و«الإشارة»، وله كذلك كتاب في أصول الفقه. مات غريقًا في بحر القُلزم، عند ساحل جُدَّة، بعد عوده من الحج، في صفر، سنة سبع وأربعين وأربعمائة (٤٤٧هـ)، وقد نيَّف على الثمانين. طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، ٤/ ٣٨٨-٣٩١.

(٣) مقدمة ابن الصلاح، ص٢٩٥. وانظر: تدريب الراوي ١/ ٣١٦.

مبلغًا عرفوا به ما رواه الثقة بعد اختلاطه وقبله، فقَبِلوا هذه وردُّوا تلك، وجعلوا الرواة طبقات، وعرفوا ما كان بينهم من اللُّقِيَا، فمازوا متصل الأسانيد من منقطعها، وموصول الطرق من مقطوعها، وعيَّنوا ما فيه من الأسانيد إرسال، وما فيه تدليس، ذكروا صوره وأنواعه ومواضعه، وميَّزوا المدلسين ورتَّبوهم طبقات.

ولقد تراهم يوثِّقون رواية فلان عن الشاميين مثلًا، ويضعِّفونها عن غيرهم، أو يوثِّقون روايته عن المدنيين، ويضعِّفونها عن غيرهم، وما ذاك إلا للخبرة الواسعة بأحوال الرواة فيما يروونه. وذكروا سلاسل من الإسناد عدوها أصح الأسانيد مقيدة بالراوي الأعلى؛ فقالوا: أصح الأسانيد عن ابن عمر: مالك عن نافع عنه، وقيل: الزُّهري عن سالم عنه. وأصح إسناد عن علي: ابن سيرين عن عبيدة عنه. وأصحها عن ابن مسعود: الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عنه.

وربما كان التقييد ببلد مخصوص، كقولهم: أصح أسانيد المكيين سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر، وأصح أسانيد اليمانيين مَعْمَر عن همام عن أبي هريرة، وأثبت أسانيد المصريين الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة ابن عامر إلى غير ذلك[١]. فهل كان هذا التعيين والتميز إلا للخبرة الواسعة بأحوال الرواة ظاهرًا وباطنًا، فكيف يستقيم أن يقال: إن أمثال هؤلاء النقاد متعذر عليهم معرفة عدالة مَن يروون عنه، وهي صناعتهم!

وممن قبل رواية المستور ابنُ فُورَك[٢]، واختاره ابنُ حبان فيما حكاه عنه صاحب مسلم الثبوت[٣]، وهو رواية عن أحمد ﵀[٤].

ولم يَرُقْ إمام الحرمين ما احتج به هؤلاء في قبولهم رواية المستور من ضرورة تحسين الظن بآحاد المسلمين، ما لم يظهر ما يناقض ذلك؛ لأنَّا إنما «أُمرنا بتحسين الظن

---

(١) انظر: تدريب الراوي ١/ ٧٧-٨٤.

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٢٨١.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ١٤٦.

(٤) انظر: روضة الناظر ١/ ٣٣٥.

حتى لا تُطلق الألسنة بالمطاعن، فهذا فائدة تحسين الظن، فأما أن يقال: نبتدر إلى إراقة الدماء، وتحليل الفروج برواية كلِّ هاجم على الرواية بناء على تحسين الظن، فهذا لا يتخيله إلا خِلْوٌ من التحصيل»[1].

رأي ابن حزم وأئمة المذاهب:

توقف ابن حزم في قبول رواية مجهول الحال، فقال: «ومَن جهلنا حاله، فلم ندرِ أفاسق هو أم عدل، وأغافل هو أم حافظ أو ضابط، ففرضٌ علينا التوقف عن قبول خبره حتى يصح عندنا فقهه، وعدالته وضبطه أو حفظه، فيلزمنا حينئذٍ قبول نذارته، أو تثبت عندنا جرحته، أو قلة حفظه وضبطه، فيلزمنا اطراح خبره»[2].

فهذه مسألة خلاف بين ابن عربي وابن حزم، فالأول يقبل رواية المستور مطلقًا ما لم يُجرح بما يطعن في نقله، والآخر يتوقف ريثما يُتبين حاله، وهذا التوقف آيل إلى طرح حديثه وعدم العمل به ما ظل مجهول الحال، لم يُتكلَّم فيه بجرح ولا تعديل، خلافًا لإمام الحرمين الذي، وإن ذهب إلى أن «رواية المستور موقوفة إلى استبانة حاله»[3]، فقد أسمح بالعمل بها في بعض المواضع، وهو أن يروي المستور حُرمة ما نعتقد حِلَّه، فحينئذٍ يتعيَّن الانكفاف عنه توقفًا في حكمه إلى حين استتمام البحث عن حال الراوي، فإن يئسنا من البحث مع شدة الطلب، لم يلزم الانكفاف، «وانقلبت الإباحة كراهية»[4]. وممن اختار التوقف في رواية المستور الحافظُ في «شرح النخبة»، فقال: «التحقيق أن رواية المستور ونحوه مما فيه الاحتمال لا يُطلق القول بردِّها ولا بقبولها، بل هي موقوفة إلى استبانة حاله»[5].

على أن طوائف من الأصوليين والفقهاء قد ردُّوا رواية المستور مطلقًا، منهم:

---

(١) البرهان في أصول الفقه ١/ ٣٩٨.

(٢) الإحكام ١/ ١٨١.

(٣) البرهان ١/ ٣٩٧.

(٤) السابق نفسه.

(٥) نزهة النظر، ص١١٧.

الشافعي[١]، وأحمد في الرواية الأخرى[٢]، وعزاه الآمدي وابن حجر إلى الجمهور[٣].

وإليه مال محمد بن الحسن خلافًا لشيخه أبي حنيفة، فذهب في كتاب الاستحسان إلى أن خبر المستور مردود كخبر الفاسق[٤]، واختاره صاحب مسلم الثبوت[٥].

ويظهر أن الخلاف بين محمد وأبي حنيفة في هذه المسألة إنما هو اختلاف زمان، لا اختلاف نظر وبرهان، كما أومأ إليه السرخسي في موافقته لرأي محمد؛ معللًا ذلك بأن «الفسق غالب في أهل هذا الزمان[٦]، فلا تعتمد رواية المستور ما لم تتبين عدالته»[٧]، بخلاف القرون الثلاثة الأولى التي أدركها أبو حنيفة وكان من أبنائها، فإنها مُعدَّلة -في مجموعها- بالنص كما أسلفت.

ومن الشافعية قال بَرَدِّ خبر المستور خلقٌ كثيرون، منهم: الغزالي[٨]، وأبو إسحاق الشيرازي[٩]، والقاضي البيضاوي[١٠]، والإسنوي[١١] وغيرهم.

٦- رواية الحديث بالمعنى:

لابن عربي احتفال كبير بالتزام اللفظ في رواية الحديث النبوي؛ لأن مَن رواه بالمعنى إنما روى فَهمه لما سمع، وما تعبَّدنا بالله بفَهمه ولا بقوله، بل بقول رسول الله ﷺ. والراوي بالمعنى ما يُدريه، لعله لو روى اللفظ كما سمعه لتحصَّل لسامعه من المعاني فوق ما فهم هو، أو دونه، أو مثله، أو خلافه، «فرب مبلَّغ أوعى من سامع»!

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، ٢/ ٣١٠.

(٢) انظر: روضة الناظر ١/ ٣٣٤؛ المسودة، ص٢٥٣.

(٣) انظر: الإحكام ٢/ ٣١٠؛ نزهة النظر، ص١١٧.

(٤) انظر: أصول السرخسي ١/ ٣٧٠.

(٥) انظر: فواتح الرحموت ٢/ ١٤٦.

(٦) عاش السرخسي في القرن الخامس الهجري، وتوفي عام (٤٩٠هـ).

(٧) أصول السرخسي ١/ ٣٧٠.

(٨) انظر: المستصفى، ص١٢٥.

(٩) انظر: اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، ص٧٨.

(١٠) انظر: منهاج الوصول إلى علم الأصول (مع شرحه نهاية السول)، للبيضاوي، ٢/ ٦٩٤.

(١١) انظر: نهاية السول في شرح منهاج الوصول، للإسنوي، ٢/ ٦٩٧، ٦٩٨.

من أجل ذلك حثَّ ابن عربي الداعي إلى الله تعالى على الالتزام بما نطق به الشرع -كتابًا وسنةً- لفظًا ومعنى، فيكون في دعوته حاكيًا وناقلًا لحكم الشرع، رسولًا لرسول الله ﷺ إلى أُمَّته. فإذا حدَّث بالمعنى تعيَّن عليه أن يبيِّن ذلك، وأنه نقل معنى سماعه لا لفظه.

ويستثنى من هذا الأصل -أصل التزام اللفظ- موضع الضرورة والحاجة، كالترجمة لمَن لا يعرف اللسان العربي.

قال ابن عربي: «ينبغي للداعي إلى الله أن يدعو بشرعه المنزَّل المنطوق به حاكيًا، لا يزيد على دعاء رسول الله ﷺ، وهو قوله ﷺ: «نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنِّي كَلِمَةً فَوَعَاهَا، فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ»(١)، وهذه مسألة اختلف الناس فيها، أعني في هذا الخبر، في نقله على المعنى، والصحيح عندي أن ذلك لا يجوز جملة، إلا أن يبيِّن الناقل أنه نقل على المعنى؛ فإن الناقل على المعنى إنما ينقل فهمه من كلام رسول الله ﷺ، وما تعبَّدنا الله بفهم غيرنا إلا بشرط في الأخبار بالاتفاق، وفي القرآن بخلاف في حق الأعجمي الذي لا يفهم اللسان العربي؛ فإن هذا الناقل على المعنى ربما لو نقل إلينا عين لفظه ﷺ، ربما فهمنا مثل ما فهم أو أكثر، أو أقل، أو نقيض ما فهم، فالأولى نقل الحديث كما ننقل القرآن، فالداعي إلى الله لا يزيد على ما جاء به رسول الله ﷺ»(٢)، وهو يشرح ما جاء من قوله ﷺ في الحديث السابق: « فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا»،

---

(١) للحديث ألفاظ مختلفة، ولكنها متقاربة، فرواه أبو داود والترمذي وحسَّنه، من حديث زيد بن ثابت، قال: سمعتُ رسول الله ﷺ، يقول: «نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ». سنن أبي داود: كتاب العلم، باب فضل نشر العلم؛ جامع الترمذي: كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع.

وعند الترمذي أيضًا من حديث ابن مسعود ﷺ، مرفوعًا: «نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ». قال الترمذي: حسن صحيح. جامع الترمذي: كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع. وعند ابن ماجة من حديث جبير بن مطعم، عن أبيه، قال: «قام رسول الله ﷺ بالخيف من مِنى، فقال: «نَضَّرَ اللهُ امْرَأً سَمِعَ مَقَالَتِي فَبَلَّغَهَا، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ غَيْرِ فَقِيهٍ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ». سنن ابن ماجة: المقدمة، باب مَن بلَّغ علمًا.

(٢) الفتوحات ١/ ٤٩٨.

قائلًا: «يعني حرفًا حرفًا، وهذا لا يكون إلا لمَن بلَّغ الوحي من قرآن وسنة بلفظه الذي جاء به، وهذا لا يكون إلا لنَقَلة الوحي من المقرئين والمُحدِّثين، ليس للفقهاء، ولا لمَن نقل الحديث على المعنى -كما يراه سفيان الثوري وغيره- نصيب ولا حظ فيه؛ فإن الناقل على المعنى إنما نقل إلينا فَهمه في هذا الحديث النبوي، ومَن نقل إلينا فَهمه فإنما هو رسول نفسه، ولا يُحشر يوم القيامة فيمَن بلَّغ الوحي كما سمعه وأدَّى الرسالة كما يُحشر المقرئ والمُحدِّث الناقل لفظ الرسول عينه في وصف الرسل ﷺ»[1]، فقد رأى أن دعوة رسول الله ﷺ بالنضارة لمَن بلَّغ حديثه لا تصيب إلا مَن التزم اللفظ دون مَن اقتصر على المعنى، فإن رسول الله ﷺ إنما قال: «فَأَدَّاهَا كَمَا سَمِعَهَا»، ولا يكون كذلك إلا مَن نقل اللفظ بتمامه، فلا يُقدِّم ولا يؤخر، ولا يضع كلمة مكان كلمة، ولا يستبدل حرفًا بحرف، فهذا الذي تَعرف في وجهه نضرة الحديث[2]، يُحشر يوم القيامة في زمرة الرسل عليهم الصلاة والسلام؛ لأنه كان رسولًا لرسول الله ﷺ إلى أُمَّته، حاكيًا وناقلًا للشرائع، لا يزيد عليها ولا ينقص.

وصفوة القول أنه: «لا ينبغي أن تُنقل الأخبار إلا كما تلفَّظ بها قائلها، إلا في مواضع الضرورة، وذلك في الترجمة لمَن ليس من أهل ذلك اللسان»[3]، ومَن عزب عنه اللفظ فحدَّث بالمعنى لضرورة التبليغ، تعيَّن عليه التنبيه على ذلك إبراءً لذمته.

فلالتزام اللفظ في الرواية عند ابن عربي داعيان؛ أحدهما: التعرض لدعاء رسول الله ﷺ بالنضارة لمَن بلَّغ ما سمع على نحو ما سمع لفظًا ومعنى، وليُحشر في زمرة الرسل ﷺ. والآخر: أن مَن روى بالمعنى ربما قصَّر عن أداء معنى ما سمع، ولعله لو التزم اللفظ لحصل للسامع معانٍ لم تخطر ببال ذلك الراوي، ولا عنت له.

والحق أن ما خشيه ابن عربي من مَغَبَّة رواية الحديث بالمعنى قد نبَّه عليه غير واحد

---

(1) الفتوحات ١/ ٢٩٤.

(2) قال الحافظ السيوطي: «قال العلماء: ليس أحد من أهل الحديث إلا وفي وجهه نضرة لدعوة النبي ﷺ». كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب (الخصائص الكبرى) ٢/ ٢٩٦.

(3) الفتوحات ١/ ٤٩٨.

مـن الأئمـة، وهو أن يكون الراوي قد نقل فَهمـه، وفَهمه قاصر عن المعاني التي تضمنها لفظ الحديث، فإذا رُوي هذا الحديث بلفظه من غير طريق الأول ظهر القصور. وقد ذكر الحافـظ ابـن حجر في هذا الصـدد أن: «مخارج الحديث إذا كثرت قَـلَّ أن تتفق ألفاظه؛ لتوارد أكثر الرواة على الاقتصار على الرواية بالمعنى بحسب ما يظهر لأحدهم أنه وافٍ بـه، والحامـل لأكثرهم علـى ذلك أنهم كانـوا لا يكتبون، ويطول الزمـان فيتعلَّق المعنى بالذهن، فيرتسم فيه ولا يُستحضر اللفظ، فيُحدِّث بالمعنى لمصلحة التبليغ، ثم يظهر من سياق مَن هو أحفظ منه أنه لم يُوَف بالمعنى»[1].

آراء العلماء:

اتفق العلماء على أن الرواية باللفظ أَولى من كل وجه، ولكنهم اختلفوا في التحديث بالمعنى: فمِن مجيز، ومِن مانع. وهو خلاف لا ينتهي إلى أئمة الحديث والفقه فحسب، بل يضرب بجذوره حتى يبلغ الصحابة والتابعين ﷺ.

فعن واثلة بن الأسـقع، قال: «إذا حدثناكم بالحديث على معناه، فحسبكم»[2]، وعن الشَّعبي قـال: قلـت لابن عبـاس: إنك تحدثنا بالحديـث اليوم، فإذا كان مـن الغد قلبته! قـال: فقـال وهو غضبان: «أما ترضَون أن نحفظ لكم معاني الحديث، حتى تسـألونا عن سياقتها»[3]، وعن حذيفة قال: «إنا قوم عرب، نردد الأحاديث، فنقدِّم ونؤخر»[4].

وممن أجاز الرواية بالمعنى من التابعين، فمَن بعدهم[5]: الحسـن البصري، وسفيان الثـوري، والشَّـعبي، وإبراهيـم النَّخَعـي، والزُّهـري، وعمرو بـن دينار، وهو قـول الأئمة

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٢٦٢.

(٢) سـنن الدارمـي: المقدمـة، باب مَن رخص فـي الحديث إذا أصـاب المعنى. وانظر: المحـدث الفاصل بين الراوي والواعي، للرامهرمزي، ص٥٣٣.

(٣) المحدث الفاصل، ص٥٣٧.

(٤) تدريب الراوي ٢/ ١٠٠.

(٥) انظـر: المحـدث الفاصـل ٥٣٣- ٥٣٧؛ تدريـب الراوي ٢/ ٩٩-١٠١؛ سـنن الدارمـي، المقدمة، باب مَن رخص في الحديث إذا أصاب المعنى.

الأربعة، وحكاه ابن الصلاح والنووي[1] عن الجماهير سلفًا وخلفًا، قال النووي: «وهذا هـو الصواب الذي تقتضيه أحـوال الصحابة فمَن بعدهم ﷺ في رواية القضية الواحدة بألفاظ مختلفة»[2].

وشَرَطَ هؤلاء، فيمَن يُحدِّث بالمعنى أن يكون عالمًا باللسان العربي، عارفًا بما يُحيل المعانـي، جازمًـا بأن المعنى الذي رواه إنما هـو ما دل عليه ظاهر اللفظ، لا ما حصَّله هو بنوع اسـتنباط واستدلال، وشـرطوا كذلك ألا يكون المروي مما وقع التعبد بلفظه، وزاد السيوطي «ألا يكون من جوامع الكلم»[3]، فإذا اختل شرط من هذه الشروط تعيَّن اللفظ.

قـال الحافـظ: «ومـن أقـوى حججهم: الإجمـاع على جواز شـرح الشـريعة للعجم بلسـانهم للعارف به، فإذا جاز الإبدال بلغة أخرى، فجوازه باللغة العربية أَولى»[4]، وقد مرَّ أن ابـن عربـي يَعُدُّ الترجمة لضـرورة التبليغ من الضـرورات التي يُرخَّـص فيها ما لا يرخص في غيرها.

وأما أشهر مَن عُرف عنه التزام اللفظ في الرواية، فابن عمر ﷺ، فعن عُبَيد بن عمير، قـال: «كان ابـن عمـر إذا سـمع النبي ﷺ لم يزد فيـه، ولم ينقص منه، ولـم يجاوزه، ولم يقصـر عنـه»[5]، وتصديـق ذلك ما رواه مسـلم عـن ابن عمر، عـن النبي ﷺ، قـال: «بُنِيَ الإِسْـلَامُ عَلَى خَمْسَـةٍ؛ عَلَى أَنْ يُوَحَّدَ اللهُ، وَإِقَـامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الـزَّكَاةِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ،

---

(١) انظر: مقدمة ابن الصلاح، ص٣٩٥؛ التقريب ٢/ ٩٩؛ شـرح صحيح مسـلم ١/ ٦٤؛ نزهة النظر، ص١١١؛ روضة الناظر ١/ ٣٦٠.

(٢) شرح صحيح مسلم ١/ ٦٤.

(٣) تدريـب الـراوي ٢/ ١٠٢. وشـرطوا كذلك أن يَذكر الـراوي عقب فراغه من رواية الحديـث بمعناه ما يدل علـى أنـه إنمـا روى بالمعنى دون اللفظ، كأن يقول: أو كما قال، أو نحوه، إلى غير ذلك من الألفاظ الدالة. انظر: مقدمة ابن الصلاح، ص٣٩٦.

(٤) نزهة النظر، ص١١١.

(٥) سنن الدارمي: المقدمة، باب مَن رخص في الحديث إذا أصاب المعنى. ولذا كان ابن عمر ﷺ ربما مكث الزمـن الطويـل لا يُحـدِّث، قال الشَّـعبي: «جالسـت ابن عمر سـنة، فما سـمعته يُحدِّث عن رسـول الله ﷺ شيئًا». كتاب الطبقات الكبير ٤/ ١٣٥.

وَالْحَجّ». فقال رجلٌ: الحج، وصيام رمضان، قال: «لا، صيام رمضان، والحج»، هكذا سَمِعتُهُ من رسول الله ﷺ[1].

وأسند الرامهرمزي عن عمر رضي الله عنه، قال: «مَن سمع حديثًا فحدَّث به كما سمع فقد سَلِم»[2]، ورُوي نحوه عن عبد الله بن عمرو، وزيد بن أرقم[3] رضي الله عنهما.

وعن ليث، قال: «كان طاووس يَعُدُّ الحديث حرفًا حرفًا»[4]، وإلى هذا مال ابن سيرين، والقاسم بن محمد، ورجاء بن حَيْوَة[5]. وأسند القاضي عِياض، عن مَعْن بن عيسى، قال: «كان مالك يتقي في حديث رسول الله ﷺ الباء والتاء ونحوهما»[6]. وعن سعيد بن عُفَير، قال: «سمعت مالك بن أنس، يقول: أما حديث رسول الله ﷺ، فأُحب أن يؤتى به على ألفاظه»[7]، وحمل أئمة المالكية ذلك على الاستحباب، لا أنه يوجبه؛ ولذلك جاء ذكره فيمَن جوَّز الرواية بالمعنى كما تقدَّم.

ومال القاضي عِياض إلى وجوب الرواية باللفظ ما أمكن؛ «فإنَّ نظر الناس مختلف، وأفهامهم متباينة، وفوق كل ذي علم عليم، كما قال رسول الله ﷺ: «وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ»[8]، وقال: «ولا يحتج باختلاف الصحابة في نقل الحديث الواحد بألفاظ مختلفة؛ فإنهم شاهدوا قرائن تلك الألفاظ وأسباب تلك الأحاديث، وفهموا معانيها حقيقة، فعبَّروا عنها بما اتفق لهم من العبارات؛ إذ كانت محافظتهم على معانيها التي شاهدوها، والألفاظ ترجمة عنها. وأما مَن بعدهم، فالمحافظة أولًا على الألفاظ المبلَّغة إليهم التي منها تُستخرج المعاني، فما لم تُضبط الألفاظ وتُتحرى[9]، وتُسومح

(١) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام.

(٢) المحدث الفاصل، ص٥٣٨.

(٣) انظر: السابق نفسه.

(٤) السابق، ص٥٣٩.

(٥) انظر: السابق، ٥٣٥-٥٣٨.

(٦) الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض، ص١٧٩.

(٧) السابق، ص١٨٠.

(٨) نفسه.

(٩) كذا في المطبوعة، ووجهه أن الواو واو المعية، وما بعدها منصوب بأن مضمرة وجوبًا.

في العبارات، والتحدث على المعنى انحلَّ النظم، واتسع الخَرْق»[1].

وممن منع من الرواية بالمعنى[2]: ثعلب، وأبو بكر الرازي من الحنفية، والخليل بن أحمد. وأسند الدارمي عن أبي مَعْمَر، قال: «إني لأسمع الحديث لحنًا، فألحن اتباعًا لما سمعت»[3].

وفصَّل الماوردي تفصيلًا حسنًا، فقال: «إن نسي اللفظ جاز؛ لأنه تحمَّل اللفظ والمعنى، وعجز عن أداء أحدهما، فليزمه أداء الآخر لا سيما أن تركه قد يكون كتمًا للأحكام، فإن لم ينسه لم يجز أن يورده بغيره؛ لأن في كلامه ﷺ من الفصاحة ما ليس في غيره»[4].

تعقيب:

الحق أن ما احتج به مانعو الرواية بالمعنى من أن الراوي ربما قصَّر عن أداء معنى ما سمع - صحيح بلا شك، ولكن قد كان يصلح الاحتجاج بهذا في الزمان الأول، قبل جمع الأحاديث وتدوينها في صِحَاح، وسنن، ومعاجم، ومَسانِد وغيرها. وأما بعد الجمع والتدوين وحصر السنن القولية، فالاحتجاج بذلك لا وجه له؛ لأن الأمر قد فُرِغ منه، وما رُوي بالمعنى قد دُوِّن كما رُوي، وكذلك ما رُوي باللفظ، والتمييز بينهما متعذر إلا قليلًا، والحديث عما ينبغي في أمر قد وقع ولا سبيل إلى ردِّه، عمل في غير مَعْمَل، وإنما الذي ينبغي أن يُذاع في الناس التشديد على عدم التهجم على رواية الحديث بالمعنى خشية مواقعة الكذب على رسول الله ﷺ، والمتهاون في هذا وإن لم يكن عامدًا فهو قريب من العامد، وهذا أمر تدل المشاهدة على سريانه في العامة، فهم يروُون كل ما يرَون ويسمعون، فينسبون إليه ﷺ ما لم يقل ولا صح عنه بحال، بل ربما رَوَوْا الصحيح لحنًا فاحشًا؛ لأنهم لا علم لهم بالعربية اسمًا ولا رسمًا، والإمساك عن هذا كله أَولى

---

(١) الإلماع، ص١٨٠.

(٢) انظر: تدريب الراوي ٢/ ٩٨-١٠٠.

(٣) سنن الدارمي: المقدمة، باب مَن رخص في الحديث إذا أصاب المعنى.

(٤) تدريب الراوي ٢/ ١٠١، ١٠٢.

بالوَرِع ذي الديانة، ﴿ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [البقرة:٢٦٩]، والله أعلم.

٧- رؤيا النبي ﷺ:

لو أن امرأ اجتمع برسول الله ﷺ في رؤيا مبشرة، فأَمَره بشيء أو نهاه عن شيء، فهل يكون ذلك حكمًا شرعيًا يعمل الرائي بمقتضاه، أم يدع رؤياه ولا يُعوِّل إلا على المنقول في ظاهر الرواية؟

قال ابن عربي: «ومن التوقيعات الإلهية أيضًا المبشرات، وهي جزء من أجزاء النبوة[1]، فإما أن تكون من الله إليه، أو من الله على يد بعض عباده إليه، وهي الرؤيا يراها الرجل المسلم أو تُرى له[2]. فإن جاءته من الله في رؤياه على يدي رسوله ﷺ، فإن كان حُكمًا تعبَّد نفسه به ولا بُدَّ، بشرط أن يرى الرسول ﷺ على الصورة الجسدية التي كان عليها في الدنيا، كما نُقل إليه من الوجه الذي صح عنده، حتى إنه إن رأى رسول الله ﷺ يراه مكسور الثَّنِيَّة العليا، فإن لم يره بهذا الأثر فما هو ذاك. وإن تحقق أنه رسول الله ﷺ، ورآه شيخًا أو شابًا مغايرًا للصورة التي كان عليها في الدنيا ومات عليها، ورآه في حسن أزيد مما وصف له أو قبح صورة، أو يرى الرائي إساءة أدب من نفسه معه، فذلك كله الحق الذي جاء به رسول الله ﷺ، ما هو رسول الله، فيكون ما رآه هذا الرائي عين الشرع، إما في البقعة التي يراه فيها، وإما أن يرجع ما يراه إلى حال الرائي أو إلى المجموع، غير ذلك لا يكون. فإن جاءه بحكم في هذه الصورة فلا يأخذ به إن اقتضى ذلك نسخ حكم ثابت بالخبر المنقول الصحيح المعمول به، بخلاف حكمه لو رآه على صورته؛ فيلزمه الأخذ به، ولا يُلزم غيره ذلك؛ فإن الله يقول: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة:٣]. هذا هو الفرقان عند أهل الله بين الأمرين، فإنهم قد يرونه ﷺ في كشفهم فيصحِّح لهم من الأخبار ما ضعف عندهم بالنقل، وقد ينفون من الأخبار ما ثبت عندنا بالنقل؛ كما ذكر

---

(١) روى البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَّةِ إِلَّا الْمُبَشِّرَاتُ»، قَالُوا: وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ؟ قَالَ: «الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ». صحيح البخاري: كتاب التعبير، باب المبشرات.

(٢) انظر: صحيح مسلم: كتاب الرؤيا.

مسلم في صدر كتابه عن شخص أنه رأى رسول الله ﷺ في المنام، فعرض عليه ألف حديث كانت في حفظه، فأثبت له ﷺ من الألف ستة وأنكر ﷺ ما بقي، فمَن رآه ﷺ فقد رآه في اليقظة ما لم تتغير عليه الصورة؛ فإن الشيطان لا يتمثَّل على صورته أصلًا، فهو معصوم الصورة حيًا وميتًا»[1].

هذا رأي ابن عربي مجملًا، ولقد يحسن تفصيله فيما يلي:

أول ذلك أن مبنى الكلام في هذه المسألة على ما رواه الشيخان من حديث أبي قتادة، قال: قال النبي ﷺ: «مَنْ رَآنِي فَقَدْ رَأَى الحَقَّ»، زاد البخاري من حديث أبي سعيد: «فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لاَ يَتَكَوَّنُنِي»[2]. ومن حديث أنس عند البخاري، وأبي هريرة عند مسلم: «مَنْ رَآنِي فِي المَنَامِ فَقَدْ رَآنِي؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ بِي»، زاد البخاري في حديثه: «وَرُؤْيَا المُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ»[3]. وعند أحمد من حديث ابن مسعود: «مَنْ رَآنِي فِي المَنَامِ فَقَدْ رَآنِي فِي اليَقَظَةِ؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ عَلَى صُورَتِي»[4]، وعنه أيضًا: «مَنْ رَآنِي فِي المَنَامِ فَأَنَا الَّذِي رَآنِي؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَخَيَّلُ بِي»[5]، وفي لفظ آخر: «فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَمَثَّلَ بِمِثْلِي»[6]، فصح أن مَن رآه ﷺ في المنام فقد رأى الحق، وأن الشيطان لا يتمثَّل به، ولا يتكوَّن على صورته، فهو ﷺ معصوم الصورة حيًا وميتًا. وإذا كان كذلك، فما يمنع -فيما يرى ابن عربي- أن يحمل عنه هذا الرائي حكمًا مشروعًا، أو يُصحِّح عليه حديثًا ضعَّفه أهلُ النقل، أو يحكم بوضع حديث صحَّحه المُحدِّثون؟! وقد كان من مقصود طلبة الحديث في روايتهم أن يعلو إسنادهم ما أمكن، فهذه رواية بأعلى إسناد؛ فإنه ما بين هذا الرائي الراوي ورسول الله ﷺ رجل أصلًا، فما يمنعه من

---

(١) الفتوحات ٤/ ٣١.

(٢) صحيح البخاري: كتاب التعبير، باب مَن رأى النبي ﷺ في المنام؛ صحيح مسلم: كتاب الرؤيا، باب قول النبي ﷺ: «مَنْ رَآنِي فِي المَنَامِ فَقَدْ رَآنِي».

(٣) السابق نفسه.

(٤) المسند، ٤/ ٣٩ (٣٧٩٩)، وصحَّحه الشيخ أحمد شاكر.

(٥) السابق، ٤/ ٢١٠ (٤٣٠٤)، وصحَّحه الشيخ أحمد شاكر.

(٦) السابق، ٣/ ٤٨٦ (٣٥٥٩)، وصحَّحه الشيخ أحمد شاكر.

قبول ما سمع والعمل به، وقد منَّ الله عليه وأناله هذه المنقبة؟! وكذلك فإن المُحدِّثين قد ذكروا -كما مرَّ- أن قولهم في حديثٍ: إنه صحيح الإسناد، لا يعني أنه صحيح في نفس الأمر، كما أن قولهم: ضعيف الإسناد، لا يعني أنه غير صحيح في نفس الأمر؛ فإن الثقة قد يَهِم، كما أن المُغَفَّل قد يضبط، فالأمر في التصحيح والتضعيف على غلبة الظن، وما تراءى من ظواهر أحوال الرواة. وهذا الرائي لرسول الله ﷺ قد أَمِن هذه الغائلة، وأبدله الله من الظن يقينًا، ففيم اطراحه المعلوم -وإنْ في حقِّه وحده- إلى المظنون؟!

على أن الشرط في ذلك أن يكون المرئي رسول الله ﷺ حقًّا، وعلى الصفة والهيئة المحكية المنقولة إلينا دون زيادة أو نقص، حتى يُرى مكسور الثَّنِيَّة العليا ﷺ.

فإذا تغيَّرت هذه الصفة، وتبدَّلت تلك الهيئة بحسن أو قبح، علم الرائي أنه ما رأى شخص رسول الله ﷺ، وإنما رأى مثالًا هو صورة الدين في المكان الذي كانت الرؤيا فيه، أو رأى حاله، أو مجموع الأمرين، فهو مع الصورة التي رآها: إن كانت حسنة فذاك وهي بشارة، وإلا فالأمر بخلاف ذلك وهي نِذَارَة[1]. ومن كل وجه، هو معتنى به: إما ببشرى معجلة، وإما بتخويف يقيه بلية الإملاء والإغواء، غير أنه -في كل حال- لا يحمل عن هذه الصورة حكمًا شرعيًا؛ فإنها ليست عين شخصه ﷺ، بخلاف ما لو رأى صورته ﷺ على الصفة المحفوظة المنقولة، فإنه يأخذ عنه الأحكام، ويعمل بها في حق نفسه، ولا يجب عليه أن يُخبِر بذلك أحدًا، بل الواجب عليه كتم مقامه، ولا ينكر على أحد ممن خالفه في الحكم. قال ابن عربي، وذكر مقام مَن تلقى عن رسول الله ﷺ الأحكام في المبشرات المنامية: «هؤلاء لا يلزمهم إقامة الدليل على صدقهم، بل يجب عليهم الكتم لمقامهم، ولا يردون على علماء الرسوم فيما ثبت عندهم مع علمهم بأن

(١) بيَّن ابن عربي هذا المعنى في موضع آخر، فقال: «ما تغيَّر من صورته [يعني النبي ﷺ] تغير حسن، فذلك راجع إلى حال الرائي أو صورة الشرع في المكان الذي رآه عند ولاة أمور الناس، وكذلك لو كان تغير قبح كذلك، فاعلم ذلك؛ فيكون تغيره بالحسن والقبح عين إعلامه وخطابه إياه بما هو الأمر عليه في حقِّه أو حق ولاة العصر بالموضع الذي يراه فيه». الفتوحات ٤/ ١٨٦. وقارن هذا التأويل بما ذكره الحافظ ابن حجر في: فتح الباري ١٢/ ٤٠٣، ٤٠٤.

ذلك خطأ في نفس الأمر، فحُكمهم حُكم المجتهد الذي ليس له أن يحكم في المسألة بغير ما أدَّاه إليه اجتهاده وأعطاه دليله، وليس له أن يُخطِّئ المخالف له في حكمه؛ فإن الشارع قد قرَّر ذلك الحكم في حقِّه، فالأدب ألا يُخطِّئ ما قرَّره الشارع حكمًا؛ ودليله وكشفه يحكم عليه باتباع حكم ما ظهر له وشاهده»[1].

أما ما ذكره ابن عربي مما حكاه الإمام مسلم بشأن هذه المسألة، فهذا هو كما ورد هنالك في مقدمة الصحيح: «حدثنا سُويد بن سعيد، حدثنا علي بن مُسْهِر، قال: سمعت أنا وحمزة الزيات من أبان بن أبي عياش نحوًا من ألف حديث، قال علي: فلقيت حمزة فأخبرني أنه رأى النبي ﷺ في المنام، فعرض عليه ما سمع من أبان، فما عرف منها إلا شيئًا يسيرًا: خمسة أو ستة»[2].

قال القاضي عِياض تعليقًا على هذه الحكاية: «هذا ومثله استئناس واستظهار على ما تقرَّر من ضعف أبان[3]، لا أنه يقطع بأمر المنام، ولا أن تبطل بمثله سنة ثبتت، ولا تثبت به سنة لم تثبت، وهذا بإجماع العلماء»[4]، وقد حكى النووي كلام القاضي ثم قال: «وكذا قال غيره من أصحابنا وغيرهم؛ فنقلوا الاتفاق على أنه لا يُغيَّر بسبب ما يراه النائم ما تقرَّر في الشرع، وليس هذا الذي ذكرناه مخالفًا لقوله ﷺ: «مَنْ رَآنِي فِي الْمَنَامِ فَقَدْ رَآنِي»؛ فإن معنى الحديث أن رؤيته صحيحة وليست من أضغاث الأحلام وتلبيس

---

(١) الفتوحات ١/ ٢٠٤.

(٢) صحيح مسلم: المقدمة، باب بيان أن الإسناد من الدين.

(٣) هو أبان بن أبي عياش، فيروز، أبو إسماعيل، مولى عبد القيس البصري. ويقال: دينار. اتفقوا على ترك حديثه -مع صلاحه- لسوء حفظه، وخفة ضبطه، وكثرة غلطه. انظر: تهذيب التهذيب ١/ ٩٧-١٠١. ومن أطرف ما جاء في ترجمته مما يناسب هذا المقام ما ذكره الحافظ، قال: «قال العقيلي: حدثني أحمد بن علي الأبار، قال: رأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النوم، فقلت: يا رسول الله، أترضى أبان بن أبي عياش، قال: لا». السابق، ١/ ١٠٠. توفي أبان سنة (١٣٨هـ).

(٤) إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، ١/ ١٥٣. وما ذكره القاضي بشأن الاستئناس بهذه الرؤيا على ما تقرَّر من ضعف أبان إنما يتجه فيما أنكره ﷺ من حديثه، وتبقى هذه الخمسة أو الستة الأحاديث التي عرفها رسول الله ﷺ، هل يدعها حمزة لضعف أبان، أم يأخذها ويعمل بها لتصحيح رسول الله ﷺ إياها؟!

الشيطان، ولكن لا يجوز إثبات حكم شرعي بها»[١]، ثم علَّل ذلك بأن «حالة النوم ليست حال ضبط وتحقيق لما يسمعه الرائي، وقد اتفقوا على أن شرط مَن تُقبل روايته وشهادته أن يكون متيقظًا، لا مغفلًا، ولا سيئ الحفظ، ولا كثير الخطأ، ولا مختل الضبط، والنائم ليس بهذه الصفة، فلم تُقبل روايته لاختلال ضبطه»[٢].

وقال ابن مُغيزيل الشاذلي[٣]، بعد حكايته كلام النووي السالف: «سبقه إلى ذلك ابن الصلاح في فتاويه، وقال: ليس ذلك من عدم الوثوق بالمرئي، بل من جهة عدم الوثوق بضبط الرائي؛ فإن حالة النوم حالة غيبة وبطلان القوة الحافظة لما يجري في النوم على التفصيل»[٤].

وأوصى ابن الحاج (ت٧٣٧هـ) مَن رأى النبي ﷺ في منامه، فأمره أو نهاه، ألا يعمل بهذه الرؤيا بمجردها؛ فإنه «إن كانت رؤيا النبي ﷺ حقًّا لا شك فيها؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: «مَنْ رَآنِي فِي المَنَامِ فَقَدْ رَآنِي؛ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ عَلَى صُورَتِي»، على اختلاف الروايات، لكن لم يكلِّف الله تعالى عباده بشيء مما يقع لهم في منامهم. قال عليه الصلاة والسلام: «رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ»[٥]، وعدَّ فيهم النائم حتى يستيقظ؛ لأنه إذا كان نائمًا فليس من أهل التكليف، فلا يعمل بشيء يراه في نومه، هذا وجه، ووجه

---

(١) شرح النووي على مسلم ١/ ١٥٣.

(٢) السابق نفسه.

(٣) هو عبد القادر بن حسين بن علي بن عمر المحيوي، القاهري، الشافعي، الشاذلي، ويعرف بابن مغيزيل، ولد سنة ٨٥٦هـ، ولم أقف على سنة وفاته.

(٤) الكواكب الزاهرة في اجتماع الأولياء يقظة بسيد الدنيا والآخرة ﷺ، لابن مغيزيل الشاذلي، ص٣١. وقد التمست هذه الكلمة لابن الصلاح في فتاويه فلم أعثر عليها.

(٥) الحديث بتمامه «رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ، عَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَبْلُغَ، وَعَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ المَعْتُوهِ حَتَّى يَبْرَأَ». رواه أبو داود في: سننه: كتاب الحدود، باب المجنون يسرق أو يصيب حدًّا؛ والترمذي في: جامعه: كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، وقال: «العمل على هذا الحديث عند أهل العلم»؛ والنسائي في: السنن الصغرى: كتاب الطلاق، باب مَن لا يقع طلاقه من الأزواج؛ والحاكم في: المستدرك: كتاب البيوع، باب الرهن محلوب ومركوب، وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي؛ والسيوطي في: الجامع الصغير (٤٤٦٢)، ورمز له بالصحة؛ وصححه الألباني كذلك في: صحيح سنن أبي داود ٣/ ٨٣٦ (٣٧٠٢).

ثان، وهو أن العلم والرواية لا يؤخذان إلا من متيقظ حاضر العقل، والنائم ليس كذلك. ووجه ثالث، وهو أن العمل بالمنام مخالف لقول صاحب الشريعة صلوات الله عليه وسلامه حيث قال: «تَرَكْتُ فِيكُمُ الثَّقَلَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُم بِهِمَا: كِتَابَ اللهِ وسُنَّتِي»[1]، فجعل عليه الصلاة والسلام النجاة من الضلالة في التمسُّك بهذين الثقلين فقط، لا ثالث لهما، ومَن اعتمد ما يراه في نومه فقد زاد لهما ثالثًا»[2].

وجاء في كتاب «العواصم من القواصم» للقاضي أبي بكر بن العربي المالكي (ت٥٤٣هـ): «سألت دانشمند[3] عن الرجل يرى النبي في المنام، فيقول له: كان كذا أو افعل كذا، مما يوافق الحق، أو يخالف ما رُوي عنه أو ما يقتضيه القياس - فقال لي: ذلك لا يوجِب حكمًا، ليس بشك في حقيقة المثال وتصديق الرؤيا؛ ولكن لأن الذي رأى النبي ﷺ في منامه لا يوثق به في تحصيل ما رأى؛ فإن المستيقظ قد يفوته التحصيل، ويذهب عن الوعي بغفلة أو ذهول أو نسيان، فكيف بحال النوم؟!»[4].

فهؤلاء خمسة أئمة هم: القاضي عِياض والنووي وابن الصلاح وابن الحاج والغزالي، قد اتفقت كلمتهم على أنه لا يجوز أخذ الأحكام عن رسول الله ﷺ في رؤيا منامية، زيادة على ما حكاه القاضي من الإجماع على ذلك، وجرى في كلامهم ذكر ثلاث حُجَج:

الأولى: أن شرط التحمُّل اليقظة والضبط، والنائم غافل؛ فلا يصح تحمله، فلا تُقبل روايته، ولا يُوثق بها.

---

(١) الحديث بمعناه رواه مالك في: الموطأ (بلاغًا): كتاب القدر، باب النهي عن القول بالقدر؛ والحاكم متصلًا من حديثي أبي هريرة وابن عباس وسكت عنهما، وفي حديث أبي هريرة زيادة: «وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الحَوْضِ». المستدرك: كتاب العلم، باب خطبته ﷺ في حجة الوداع.

(٢) المدخل، ٤/ ٢٨٦، ٢٨٧.

(٣) جاء في حاشية الكتاب أن (دانشمند) كلمة فارسية، بمعنى عالم العلماء. ونقل المحقق عن بعض نسخ المخطوط ما يفيد أن المسئول هو حجة الإسلام الغزالي شيخ القاضي أبي بكر رحمهما الله تعالى. وقد سألت بعض أهل الاختصاص عن معنى دانشمند في الفارسية فأخبرني أن (دانش) بمعنى عِلم، و(مند) لاحقة بمعنى صاحب، ومعناها الإجمالي عالم، وقد تكون -كما قال- بمعنى عالم العلماء؛ إذ دلَّ على ذلك السياق.

(٤) العواصم من القواصم، ص٢٣٢.

ولا أجد هذه الحُجَّة ناهضة؛ فإن النائم وإن كان غافلًا فما هي غفلة من كل وجه، وإنما هو غافل عما يحدث حوله في الحس، لا عما يراه في منامه، فمتعلَّق الغفلة المحسوسات، وليست الرؤى منها، ولا هي مما يُدرَك بالحواس أصلًا، وهذا كما لو قيل: إن فلانًا لا يسمع لأنه أعمى، أو لا يُبصر لأنه أصم! فإنه كلام لا يصح؛ إذ العينان ليستا آلة سمع، ولا الأذنان آلة للبصر، فكذلك الحواس جملة ليست بآلة للرؤيا، فإذا تعطلت بالنوم لم يكن لذلك أثر في ضبط الرائي لرؤياه، والله أعلم.

وهذه الحُجَّة مشتركة بين جميع مَن ذكرت من الأئمة، وأما الحُجَّتان الأخريان فانفرد بهما ابن الحاج، وهما:

الحُجَّة الثانية: أن النائم غيرُ مكلَّف؛ لأنه ممن رُفع عنهم القلم بالنص.

ولا أعلم لهذا الاستدلال وجهًا، فإنه إن كان يريد أن النائم غير مخاطَب بالعمل في زمان نومه، فما زعم أحد ذلك، ولا تَعلُّق له بما نحن فيه. وإن كان يريد أنه فقد -من كونه نائمًا- أهلية سماع الخطاب وتعقُّله، فقد آلت هذه الحُجَّة إلى سابقتها، والجواب عنها كالجواب عن تلك.

والحُجَّة الثالثة: أن النجاة في الثَّقلين لا غير، وهما الكتاب والسُّنة، فمَن اعتمد رؤياه فقد زاد ثالثًا.

وقد كانت هذه تُسلَّم لصاحبها لو أن المرئي المحتج به غير رسول الله ﷺ، لكنه هو ﷺ، كما قال: «فَقَدْ رَآنِي». فمَن عَمِل بما أمره به أو ترك ما نهاه عنه، فقد عَمِل بسُنَّته، فهي أحد الثَّقلين المذكورين، وليست الرؤيا -في مسألتنا هذه خاصة- أصلًا ثالثًا، وإنما هي طريق لمعرفة أحد الأصلين، يختص به الله مَن يشاء من عباده، ﴿فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَنِعْمَةً وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝٨﴾ [الحجرات:٨].

وإذ قد تبيَّن ذلك، فالحق الذي لا مرية فيه أن مَن رأى النبي ﷺ في منامه، على الصورة المنقولة المحفوظة التي كان عليها في حياته، فأمره بشيء أو نهاه عن شيء، تعيَّن عليه العمل به في خاصة نفسه، ولا يُحدِّث بذلك أحدًا، ولا يُنكر على مخالفيه؛

فإن كل امرئ إنما خوطب بما علم، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ [الطلاق:٧]، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي ٱلسَّبِيلَ ﴿٤﴾﴾ [الأحزاب:٤].

المسألة الثانية: أفعال النبي ﷺ، ودلالتها التشريعية:

ذهب ابن عربي إلى أن أفعال النبي ﷺ ليست على الوجوب إلا ما كان منها بيانًا لمجمل، وهذا المجمل مما تعيَّن علينا فعله، كبيانه ﷺ هيئات الصلاة، وأفعال الحج، مع نصه على أنه مُبيِّن -في هذا الموطن- لما أوجبه علينا القرآن مجملًا، وأمره ﷺ لنا باتباعه في ذلك.

يقول ابن عربي: «أما أفعال النبي ﷺ، فليست على الوجوب، فإن في ذلك غاية الحرج - إلا فعلًا يُبيِّن به أمرًا تعبدنا به، فذلك الفعل واجب، مثل قوله: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[(١)]، و«خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[(٢)]، وأفعال الحج. ولولا نطقه في ذلك في بعض الأفعال لم يكن يلزمنا ذلك الفعل»[(٣)]، إلى أن قال: «فلا يلزمنا اتباعه في أفعاله إلا إن أمر بذلك»[(٤)].

وقوله: «فإن في ذلك غاية الحرج»، يشير إلى حمل جميع أفعاله ﷺ على الوجوب، إنما هو للمعلوم من أن هِمَّة رسول الله ﷺ لا تدانيها همة، والناس مختلفون، فمنهم قوي وضعيف، ورسول الله لم يكن يأتي فعلًا إلا وهو على الكمال والتمام في بابه حتى لا يكون وراء ذلك مرمى لرامٍ، وإن أشداء الرجال ذوي التمكين في باب الاتباع والتأسي لتتقاصر أعناقهم عن بلوغ قدمه ﷺ، فكيف بضعيف المُنَّة عن تحمُّل تلك الأعباء، الذي تتأرجح نفسه بين طاعة ومعصية؟! فلو كانت أفعاله ﷺ على الوجوب لشقَّ ذلك جدًا،

---

(١) صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب الأذان للمسافرين.

(٢) رواه مسلم من حديث جابر، قال: رأيت النبي ﷺ يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لا أَدْرِي لَعَلِّي لا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ». صحيح مسلم: كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبًا.

(٣) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

(٤) السابق نفسه.

خلافًا للأصل الذي عليه مدار أحكام هذه الديانة، أعني قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨].

وقد ذكر ابن عربي بعض ما يحتج به مَن قال: إن الأفعال على الوجوب، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:٢١]، وقوله: ﴿فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١]، ثم قال: «وهذا كله ليس بنص منه في وجوب الاتباع في أفعاله، فإنه ﷺ قد اختُص بأشياء لا يجوز لنا اتباعه فيها، ولو اقتدينا به فيها كنا عاصين مأثومين»[1].

على أن الكلام في أفعاله ﷺ ودلالتها الشرعية، وما مرَّ من مذهب ابن عربي في ذلك يجر إلى الكلام في أمر آخر، وهو التأسي والاقتداء، فإن كون الفعل النبوي غير واجب على الأُمّة إلا في مواضع بعينها لا يُهوّن شأن اتباعه وتأثره ﷺ في كل موطن إلا ما حرم. ومذهب ابن عربي في هذا الشأن مذهب المُحدِّثين، بل المتشددين منهم، وسيأتي ذكره عقب الفراغ من بيان آراء الأصوليين في الدلالة التشريعية للأفعال النبوية، إن شاء الله تعالى.

رأي ابن حزم في دلالة أفعاله ﷺ:

هذه مسألة وِفاق بين ابن عربي وابن حزم، فقد ذهب الأخير إلى أن «حكم فعله ﷺ الائتساء به فيه، وليس واجبًا إلا تنفيذًا لحكم، أو بيانًا لأمر»[2]، وحَمَل قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ على أنه حث على الندب، وأنه مباح لنا «ألا نتأسى غير راغبين عن الائتساء به، لكن عالمِين أن الذي تركنا أفضل، والذي فعلنا مباح، كجلوس الإنسان وتركه أن يصلي تطوعًا، فليس آثمًا بذلك، ولو صلى تطوعًا لكان أفضل»[3].

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٨٧. ومثال ما لا يَحِلُّ لنا الاتباع فيه نكاح الهبة، والزيادة على أربع نساء، والوصال في الصوم عند مَن يراه حرامًا على غير رسول الله ﷺ.

(٢) الإحكام ٢/ ٢٠٧.

(٣) السابق، ٢/ ٢٠٩، ٢١٠.

ودليله على ذلك التفرقة بين قوله تعالى: «لكم»، وقوله: «عليكم»، فإن الأُولى نصٌّ في التخيير والإباحة، أما الأخرى فنصٌّ في الإيجاب والإلزام(١).

ثم تارك الائتساء، إن تركه رغبة عنه وزراية به كَفَرَ وخرج من الملة، وإن تركه غير راغب عنه، فهو «لا محسن ولا مسيء، ولا مأجور ولا آثم»(٢).

آراء الأصوليين(٣):

توسَّع الأصوليون في تقسيم أفعاله ﷺ، فجعلوها سبعة أقسام:

أولها: ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية، كتصرُّف الأعضاء وحركات الجسد.

وثانيها: ما لا تعلُّق له بالعبادات ووضح فيه أمر الجِبِلَّة، كأحواله في قيامه وقعوده ﷺ، وهذان محمولان على الإباحة.

وثالثها: ما احتمل كونه تشريعًا؛ لمواظبته ﷺ عليه على وجه خاص، وهذا على ثلاثة أقسام: **الأول:** ما يكون واجبًا، كالجلوس بين الخُطبتين عند الشافعية. **والثاني:** ما يكون مندوبًا، كالاضطجاع على الجانب الأيمن بعد ركعتي الفجر(٤). **والثالث:** ما فيه خلاف، كذَهابه ﷺ إلى المصلى في العيد من طريق وإيابه من أخرى. فإن حمل هذا على الشرعي كان مستحبًّا، وإن حمل على الجِبِلِّي فهو مباح.

ورابعها: ما اختُص به ﷺ، كالتخيير لنسائه، والزيادة على أربع ونحو ذلك، فهذا لا يشاركه فيه غيره.

---

(١) انظر: الإحكام ٢/ ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) السابق نفسه.

(٣) انظر: البحر المحيط ٤/ ١٧٦-١٨٤؛ إرشاد الفحول ٣٥-٣٨؛ المحصول في علم أصول الفقه، للرازي، ١/ ٥٠٢-٥١١؛ البرهان ١/ ٣٢١-٣٢٥؛ الإحكام، للآمدي، ١/ ١٤٨-١٥٩؛ المستصفى ٢٧٤-٢٧٧؛ المسودة ١٨٧، ١٨٨؛ أصول الفقه، لمحمد أبو زهرة، ص١٠٣.

(٤) خلافًا لابن عربي، فإن الاضطجاع عقب ركعتي الفجر عنده على الوجوب بحديث الأمر بذلك، لا بحديث حكاية الفعل.

وخامسها: ما يفعله لانتظار الوحي، كابتداء إحرامه ﷺ بالحج حيث أبهمه منتظرًا للوحي، وهذا لا مساغ للاقتداء به فيه؛ لأن أحدًا لا ينتظر الوحي بعد رسول الله ﷺ.

وسادسها: ما يفعله مع غيره عقوبة له، فاختلفوا: هل يُقتدى به فيه أم لا؟ رأيان. واختار الشوكاني أن ذلك موقوف على معرفة السبب، فإن عرفناه كان لنا الاقتداء، وإلا فلا. وإن كان قضاء بين متخاصمين تعيَّن علينا القضاء بما قضى به[١].

وسابعها: الفعل المجرَّد عما سبق، فإن كان بيانًا لمجمل أخذنا به، كقوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[٢]، وقوله: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[٣]، وكالقطع من الكوع بيانًا لآية السرقة.

ثم البيان على حكم مجمله: إن واجبًا فواجب، أو مندوبًا فمندوب.

فإذا ورد الفعل ابتداء ولم يكن بيانًا لشيء، فإن علمت صفته في حقِّه ﷺ من وجوب، أو ندب، أو إباحة، ففيه خلاف على أربعة أقوال: الأول: أن حكم أُمَّته حُكْمُه، ما لم يدل دليل على اختصاصه ﷺ، وصحَّحه الزركشي[٤]. والثاني: أن أُمَّته مثله في العبادات دون غيرها، وهو قول ابن خلاد من المعتزلة. والثالث: الوقف، وهو قول الرازي[٥]. والرابع: لا يكون شرعًا لنا إلا بدليل منفصل، حكاه ابن السمعاني عن أبي بكر الدقاق.

وإن لم تُعلم صفته في حقِّه ﷺ، فلا يخلو إما أن يظهر فيه قصد القُربة، أو لا، فإن ظهر فيه قصد القُربة، فالخلاف على أربعة أقوال: الأول: أنه للوجوب، وهو قول جماعة من المعتزلة، وابن سُريج، وأبي سعيد الإصطخري، وابن خَيران، وابن أبي هريرة، ورواية عن أحمد[٦]. والثاني: أنه للندب، وعزوه إلى الشافعي ﷺ[٧]، ورواية أخرى عن أحمد[٨].

---

(١) انظر: إرشاد الفحول، ص٣٦.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) انظر: البحر المحيط ٤/ ١٨٠.

(٥) انظر: المحصول ١/ ٥٠٣.

(٦) انظر: المسودة، ص١٨٧.

(٧) انظر: البرهان ١/ ٣٢٢.

(٨) انظر: المسودة، ص١٨٧.

والثالث: الإباحة، عزاه الرازي[1] إلى الإمام مالك ﷺ. والرابع: الوقف، وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة، واختاره الرازي[2].

وإن لم يظهر فيه قصد القُربة، فخمسة أقوال: أربعة كالمتقدمة، وخامس شاذ؛ وهو أن ما فعله النبي ﷺ ابتداء -ولم يظهر فيه قصد القُربة- فحرام على أُمّته اتباعه فيه، وهو قول مَن زعم أن الأشياء قبل ورود الشرع على الحظر، «ولم يجعلوا فعل رسول الله ﷺ علمًا في تثبيت حكم، فبقي الحكم على ما كان عليه في قضية العقل قبل ورود الشرائع»[3]، وقيل: هو قول مَن جوّز المعاصي على الأنبياء ﷺ، وفيه من الجرأة وسوء الأدب ما لا يخفى.

تعقيب:

ليس يخفى أن ابن عربي كان نَزْر العبارة في الكلام عن الدلالة التشريعية للأفعال النبوية، فهو لم يُفصّل هذا التفصيل الذي زخرت به كتب بعض الأصوليين ولا سيما المتأخرين منهم، وإنما الأمر عنده طرفان وواسطة.

فأما الطرف الأول: فأن الفعل النبوي يتعيّن اتباعه إذا كان بيانًا لمجمل مأمور به، فهذا طرف الوجوب.

وأما الطرف الآخر: فأن من الأفعال النبوية ما يحرم اتباعه؛ لما قام الدليل على أنه مختص به ﷺ، وهذا طرف الحظر.

وأما الواسطة: فما سوى الطرفين، وهو ما لم يثبت وجوبه، ولا قام الدليل على حرمته، وهذا محل التأسي والاقتداء عند ابن عربي.

وقد أسلفتُ الحديث عن الطرفين، وأسلفتُ كذلك أنه ذهب في مسألة التأسي مذهبًا أشبه مذاهب المتشددين من المُحدِّثين، وهذا أوان بيانه.

---

(١) انظر: المحصول ١/ ٥٠٣.

(٢) انظر: السابق نفسه.

(٣) البحر المحيط ٤/ ١٨٤.

رأي ابن عربي في التأسي والاتباع:

قال: «لا شك أنه مَن ترك شيئًا من اتباع الرسول ﷺ مما لم ينفرض عليه، فإنه ينقص من محبة الله إياه على قدر ما نقص من اتباع الرسول ﷺ، وأكذب نفسه في محبته لله لعدم إتمام الاتباع.

وعند أهل طريق الله: لو اتبعه في جميع أموره، وأخلّ بالاتباع في أمر واحد مما لم ينفرض عليه، بل خالف سنة الاتباع في ذلك مما أبيح له الاتباع فيه - أنه ما اتبعه قط، وإنما اتبع هوى نفسه لا هو، مع ارتفاع الأعذار الموجِبة لعدم الاتباع. هذا مقرَّر عندنا؛ قال تعالى لمحمد ﷺ: ﴿قُلْ﴾ يا محمد لأمتك ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١]، فجعل الاتباع دليلًا، وما قال في شيء دون شيء ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾، والله يقول: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب:٢١]، وهو الاتباع، وجعل الدليل على صدقهم حصول محبة الله إياهم، وحصول محبة الله إياهم دليل الاتباع، وعلى قدر ما نقص ينقص. وعند أهل الله هو أمر لا يقبل النقص، وأن العذر لا ينقصه[1]؛ فإنه في حبس الله عن الاتباع في أمر ما، فالحق ينوب عنه عندي»[2].

فليس شأن الاتباع في العامة كشأنه في الخاصة من أهل الله. كلا، ليسوا سواء، فالعامي متبِعٌ فيما وافق فيه مأجورٌ باتباعه، وهو -فيما خالف فيه- تاركٌ للاتباع غير مأزور بتركه، ولا كذلك الحال عند أهل الله، فإنه أمرٌ لا يقبل التجزئة، فإما اتباعٌ كاملٌ، وإما هوى نفس؛ إذ الطاعات -عندهم- ربما كانت من الهوى إذا غَيَّبت العبد بما يجد من حلاوتها - عن شهود مولاه والتمحُّض له؛ ولذلك قالوا: استحلاءُ الطاعات سمومٌ مهلكات، وليس هذا حطًّا على العامة فيما يجدونه من لذة الطاعة، فإن المؤمن مَن سرَّته حسنته وساءته سيئته، ولكن الصالحين مراتب، ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ

---

(١) يعني أن صاحب الاتباع إذا حزبه أمر فمنعه الاقتداء برسول الله ﷺ في بعض المواطن، فإن ذلك لا يُخِلُّ باتباعه، ولا ينقص من محبة الله إياه؛ فإنه في حبس الله. وهذه قاعدة الشريعة في الفرائض، فالمندوبات أولى.

(٢) الفتوحات ١/ ٨٥٢.

﴿وَمِنْهُمْ سَابِقُۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۚ﴾ [فاطر:٣٢]. وفي الآخرة: منهم السابقون ومنهم أصحاب اليمين، ولكل مقام رجال، والكبير قد يؤاخذ بما لا يؤاخذ به الصغير، والله يقول: ﴿نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُۗ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾ [الأنعام:٨٣]، ويقول: ﴿وَلَلْءَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿٢١﴾﴾(١) [الإسراء:٢١].

وقد ذكر ابن عربي إرث العلماء للأنبياء عليهم السلام(٢)، فجعله نوعين: معنوي وحسي، «أما الورث المعنوي، فما يتعلَّق بباطن الأحوال من تطهير النفس من مذام الأخلاق، وتحليتها بمكارم الأخلاق، وما كان عليه ﷺ من ذكر ربه على كل أحيانه، وليس إلا الحضور والمراقبة لآثاره سبحانه في قلبك وفي العالم، فلا يقع في عينك ولا يحصل في سمعك، ولا يتعلَّق بشيء قوة من قواك إلا ولك في ذلك نظر واعتبار إلهي، تعلم موقع الحكمة الإلهية في ذلك، فهكذا كان حال رسول الله ﷺ فيما روت عنه عائشة»(٣).

---

(١) ولأجل هذا التفاوت بين الناس في الهمم وما يأخذون به أنفسهم من العمل - حذَّر الشاطبي العامةَ من تقليد أرباب الأحوال (يريد الصالحين أصحاب المجاهدات)، إلا مَن كان على قَدمهم، فإنه يحذو حذوهم. قال: «وبيان ذلك أن أرباب الأحوال عاملون في أحوالهم على إسقاط الحظوظ، بالغو غاية الجهد في أداء الحقوق، إما لسائق الخوف، أو لحادي الرجاء، أو لحامل المحبة. فحظوظهم العاجلة قد سقطت من أيديهم بأمر شاغل عن غير ما هم فيه، فليس لهم عن الأعمال فترة، ولا عن جِدِّ السَّير راحة. فمَن كان بهذا الوصف، كيف يقدر على الاقتداء به مَن هو طالب لحظوظه، مشاح في استقصاء مباحاته؟! وأيضًا فإن الله تعالى سهَّل عليهم ما عسر على غيرهم، وأيَّدهم بقوة منه على ما تحملوه من القيام بخدمته، حتى صار الشاق على الناس غير شاق عليهم، والثقيل على غيرهم خفيفًا عليهم، فكيف يقدر على الاقتداء بهم ضعيف المُنَّة عن حمل تلك الأعباء، أو مريض العزم في قطع مسافات النفس، أو خامد الطلب لتلك المراتب العلية، أو راضٍ بالأوائل عن الغايات؟! فكل هؤلاء لا طاقة لهم باتباع أرباب الأحوال، وإن تطوقوا ذلك زمانًا فعمَّا قريب ينقطعون، والمطلوب الدوام». الموافقات ٤/ ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) وهو المشار إليه في قوله ﷺ: «إِنَّ العُلَمَاءَ هُمْ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ، لَمْ يَرِثُوا دِينَارًا وَلاَ دِرْهَمًا، وَإِنَّمَا وَرِثُوا العِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ». رواه أحمد في: المسند ١٦/ ١٧ (٢١٦١٢)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم؛ والترمذي في: جامعه: كتاب العلم، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة؛ وابن ماجة في: سننه: المقدمة، باب فضل العلماء؛ والدارمي في: سننه: المقدمة، باب في فضل العلم والعالم.

(٣) الفتوحات ٣/ ٤٨٦.

وأما الورث الحسي، فضربان: أفعال وأقوال.

فأما الأفعال، فيتعيَّن على مَن طلب قَدَمًا في الإرث المحمدي الاقتداء به ﷺ في جميع فعله «مع ربه، وفي عشرته لأهله، وولده، وقرابته، وأصحابه، وجميع العالم»[١]، ما لم يكن أمرًا قد اختُص به ﷺ دون غيره. ثم إن اختلفت الروايات فيما نقلته من كيفية فعله ﷺ في أمر من الأمور، فعلى الوارث مثل ذلك، وهو أن «يعمل بكل رواية، وقتًا بهذه ووقتًا بهذه، ولو مرة واحدة ويدوم على الرواية التي ثبتت، ولا يُخِلُّ بما رُوي من ذلك. وإن لم يثبت من جهة الطريق فلا يبالي، إلا إنْ تعلَّق بتحليل أو تحريم، فيُغلِّب الحرمة في حق نفسه[٢]، فهو أولى به، فإنه من أُولي العزم، وما عدا التحليل والتحريم فليعمل بكل رواية، فيصلي صلاة رسول الله ﷺ في ليله ونهاره، على كيفيتها في أحوالها، وكمياتها في أعدادها، ويصوم كذلك، ويعامل أهله من مزاح وجِد كذلك، ويكون على أخلاقه في مأكله ومشربه، وما يأكل وما يشرب، كأحمد بن حنبل، فإنه كان بهذه المثابة. رُوِّينا عنه أنه ما أكل البطيخ حتى مات، وكان يقال له في ذلك، فيقول: ما بلغني كيف كان يأكله رسول الله ﷺ»[٣].

وإذا لم يكن الفعل المروي عن رسول الله ﷺ معيَّن الكيفية، أو الكمية -إن كان من الكميات- فليعمل به المتَّبِع على إبهامه، حتى لو أراد واصف أن يصف صورة فعله لما

---

(١) الفتوحات ٣/ ٤٨٥.

(٢) طلبًا لتحصيل مقام الورع، وهو اجتناب الحرام وما فيه شبهة. قال ابن عربي في الفتوحات ٢/ ١٧٢:

وَرَعُ الطَّرِيقَةِ فِي اجْتِنَابِ مَحَارِمِ ... مَهْمَا أَتَتْكَ، وَمَا لَهُ وَجْهَانِ

وأراد بـ(ما له وجهان) الشبهة، وهي: «التي لها وجه إلى الحرام ووجه إلى الحِلّ على السواء من غير تغليب، فليس اجتنابها بأولى من تناولها، ولا تناولها بأولى من اجتنابها، فالورِع يترك تناولها ترجيحًا لجانب الحرمة في ذلك، وغير الورِع لا يترك ذلك، فبينهما هذا القدر». السابق نفسه.

ومن هذا الباب كانت دعوته إلى الخروج من الخلاف في العمل، في مثل قوله في باب الوصية من: السابق، ٤/ ٤٦٧: «اجتنب مواقع الخلاف ما استطعت، واهرب إلى محل الإجماع». وقوله: «واجتنب دخول المسجد إن كنت جُنُبًا، وقراءة القرآن، ومس المصحف، وكذلك الحائض؛ فإنه أخرج عن الخلاف، وكلما قدرت ألا تفعل فعلًا إلا ما يكون الإجماع عليه فهو أولى ما لم تضطر إليه». السابق، ٤/ ٤٩١.

(٣) السابق، ٣/ ٤٨٥.

زاد على ما حكاه الراوي من صفة فعل رسول الله ﷺ. وقد مثّل ابن عربي لذلك بما رُوي من صفة صومه ﷺ، حيث قال الراوي: «كان رَسُولُ اللهِ يَصُومُ حتى نقول: لا يُفطِر، ويُفطِر حتى نقول: لا يَصُوم»[١]، قال ابن عربي: «فصُم أنت كذلك وأفطر كذلك، وأكثِر من صوم شعبان، ولا تُتم صوم شهر قط -بوجه من الوجوه- إلا شهر رمضان[٢]. وكل صوم أو فعل مأمور به -وإن لم يُرْوَ فيه فعله- فاعمل به لأمره، وهذا معنى قول الله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران:٣١]»[٣]، إلى أن قال: «واعزم على ألا تُخِلَّ بشيء من أفعاله، وما ظهر من أحواله مما أبيح لك من ذلك»[٤]. فهذا كله من الورث الحسي في الأفعال.

وأما الأقوال، فالورث فيها إنما هو باتباع ما ورد من أقواله ﷺ في كل موطن، وما كان يذكر الله به على كل حال من أحواله، ومنه -في الإفتاء خاصة- أن يكون المتبع «إذا أفتى، إن كان من أهل الإفتاء، وتتعارض عليه الأدلة السمعية بالحكم من كل وجه، ويجهل التاريخ، ولا يقدر على الجمع - فيُفتي بما هو أقرب إلى رفع الحرج[٥]، ويعمل هو في حق نفسه بالأشد، فإنه في حقّه الأَسَدُّ، وهذا من الورث اللفظي، فإنه المفتى به»[٦].

وقد ختم ابن عربي كلامه في هذه المسألة قائلًا: «والتزِم آدابه ﷺ كلها جهد

---

(١) متفق عليه -واللفظ للبخاري- من حديث عائشة رضي الله عنها. صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب صوم شعبان؛ صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب صيام النبي ﷺ في غير رمضان.

(٢) لما جاء في تتمة الحديث السابق عند البخاري: «فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ اسْتَكْمَلَ صِيَامَ شَهْرٍ إِلَّا رَمَضَانَ، وَمَا رَأَيْتُهُ أَكْثَرَ صِيَامًا مِنْهُ فِي شَعْبَانَ».

(٣) الفتوحات ٣/ ٤٨٥.

(٤) السابق، ٣/ ٤٨٦.

(٥) هذا مذهب ابن عربي فيما تتعارض فيه الأدلة من كل وجه حتى لا يمكن الجمع، ويجهل التاريخ فلا يميز ناسخ من منسوخ، فحينئذٍ يُفتي الفقيه بما فيه رفع الحرج، فإن استوى الدليلان في ذلك أيضًا تخيّر أيهما شاء، وسيأتي مزيد بيان لذلك في موضعه إن شاء الله.

(٦) الفتوحات ٣/ ٤٨٥. وقوله: «وهذا من الورث اللفظي» يريد به الفتوى بما هو أقرب إلى رفع الحرج؛ فإن دأب رسول الله ﷺ رفع الحرج عن أمّته.

الاستطاعة، لا تترك شيئًا من ذلك إذا ورد مما أنت مستطيع عليه، فإن الله ما كلّفك إلا وسعك، فابذله ولا تترك منه شيئًا، فإن النتيجة لذلك عظيمة لا يُقدَّر قدرها، وهي محبة الله إياك»[1].

والحق أن الرجل كان شديد الابتهاج بذكر مَن سلف ممن كان على هذه القَدَم من اتباع النبي ﷺ في أحواله وأقواله وأفعاله جميعًا، سواء كان المروي في ذلك جِبِلّيًا بشريًا أم تعبديًا، ومِن هؤلاء الإمام أحمد رضي الله عنه، وقد مرَّ ثناء ابن عربي عليه لتركه أكل البطيخ حين لم يعلم كيف كان رسول الله ﷺ يأكله، وقد قال ابن عربي -في موضع آخر- تعليقًا على هذه الحكاية: «لمّا لم تبلغ إليه الكيفية في ذلك تركه، وبمثل هذا تقدّم علماء هذه الأُمّة على سائر علماء الأمم.

هَكَــذَا هَكَــذَا وَإِلَّا فَــلَا لَا[2].

فهذا الإمام عَلِم وتحقّق معنى قوله تعالى عن نبيه ﷺ: ﴿ فَٱتَّبِعُونِى يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران:٣١]، وقوله: ﴿ لَّقَدۡ كَانَ لَكُمۡ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسۡوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب:٢١]»[3].

---

(١) الفتوحات ٣/ ٤٨٦.

(٢) عجز بيت للمتنبي، وصدره: ذِي المَعَالِي فَلْيَعْلُونَ مَن تَعَالَى. ديوان المتنبي (مع شرح البرقوقي) ٣/ ٢٥٤.

(٣) الفتوحات ٤/ ٤٥٤. وما ذكره الشيخ محيي الدين عن الإمام أحمد في الاتباع قليل من كثير زخرت به ترجمته، فمن ذلك: أنه استأذن زوجه في أن يتسرى طلبًا للاتباع فأذنت له، فاشترى جارية بثمن يسير وسمّاها ريحانة، استنانًا برسول الله ﷺ. ومن ذلك قوله: «ما كتبت حديثًا عن النبي ﷺ إلا وقد عملت به، حتى مرّ بي في الحديث أن النبي ﷺ احتجم وأعطى أبا طيبة دينارًا، فأعطيت الحجّام دينارًا حين احتجمت». إلى غير ذلك مما روي عنه رضي الله عنه. انظر: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لابن الجوزي، ٢٤٣-٢٤٦.

ومن أشهر مَن عُرف من الصحابة بالتشدد في الاتباع عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، فقد أسند ابن سعد، عن عائشة، قالت: «ما كان أحد يتبع آثار النبي ﷺ في منازله، كما كان يتبعه ابن عمر». كتاب الطبقات الكبير ٤/ ١٣٥. وعن عاصم الأحول عمن حدّثه، قال: «كان ابن عمر إذا رآه أحد كأنّ به شيء من اتباع آثار النبي ﷺ» السابق، ٤/ ١٣٤. ولما حج رضي الله عنه «جرّ خطام ناقته حتى بركها حيث بركت ناقة النبي ﷺ». البحر المحيط ٤/ ١٧٧. وكان رضي الله عنه يلبس النعال السبتية؛ لأن رسول الله ﷺ كان يلبسها، ويصبغ بالصفرة؛ لأنه رأى رسول الله يصبغ بها. انظر: الموطأ: كتاب الحج، باب العمل في الإهلال.

ج- الإجماع

الإجماع في اللغة: لفظ مشترك بين معنيين؛ أحدهما: العزم، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ ﴾ [يونس:٧١]؛ أي اعزموا. قال في اللسان: «جَمَعَ أمره وأَجْمَعَهُ وأَجْمَعَ عليه: عزم عليه، كأنه جمع نفسه له»[١]. والمعنى الآخر: الاتفاق، ومنه قولهم: أجمع القوم، إذا صاروا ذوي جمع، كما يقال: ألبن وأتمر، إذا صار ذا لبن وذا تمر[٢]. وأجمع القوم: اتفقوا[٣].

وأما حدُّ الإجماع في الاصطلاح، فيختلف باختلاف العلماء في حقيقته، وأشهر ما ذُكر من ذلك أنه: «اتفاق مجتهدي أُمَّة محمد ﷺ بعد وفاته في حادثة على أمر من الأمور في عصر من الأعصار»[٤].

وفي هذا الحدّ قيود؛ أولها: كون المجمعين من المجتهدين، فخرج مَن لم يبلغ هذه الرتبة. وثانيها: كونهم مسلمين، فلا يُعتدُّ بخلاف الكافر، ولا بإجماع غير المسلمين. وثالثها: أن الإجماع لا ينعقد ولا يُحتج به إلا بعد وفاته ﷺ؛ لأنه ﷺ -في حال حياته- مُغنٍ عن طلب الإجماع. ورابعها: قولهم: «في حادثة» يخرج ما كان دليله نصًا في كتاب أو سنة. وخامسها: قولهم: «أمر من الأمور» عموم يتناول الشرعيات، والعقليات، والعُرفيات، واللغويات. وقيّد الغزالي الإجماع بما كان في الشرعيات خاصة[٥]. وسادسها: قولهم: «في عصر من الأعصار» تحديد وتقييد للزمان حتى يدخل معنى الإجماع في الإمكان، وإلا لم ينعقد إلا في القيامة بعد موت آخر مجتهد في الأُمَّة،

---

(١) لسان العرب، مادة (جمع).

(٢) انظر: البحر المحيط ٤/ ٤٣٦.

(٣) المعجم الوسيط، مادة (جمع).

(٤) البحر المحيط ٤/ ٤٣٦. وانظر: إرشاد الفحول، ص٧١.

(٥) انظر: المستصفى، ص١٣٧.

«وبعد يوم القيامة لا حاجة للإجماع»[1]. قال الزركشي: «والمراد بالعصر هنا: مَن كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسألة، وظهر الكلام فيها. فهو من أهل ذلك العصر، ومَن بلغ هذا بعد حدوثها فليس من أهل ذلك العصر»[2].

ثم لبعضهم شروط في الإجماع سوى ما تقدَّم، وكلٌّ يزيد في الحدّ ما يقوم بشرطه، فمَن شَرَطَ انقراض العصر زاده، ومَن شَرَطَ عدالة المجتهدين زاده، ومَن رأى ضرورة ألا يتقدمه خلاف قيَّد الحدَّ بما رأى، ومَن رأى ضرورة أن يُنقل الإجماع بالتواتر نصَّ على ذلك، وهكذا كلُّ مَن رأى أمرًا زاد في الحدّ ما يدل عليه.

حقيقة الإجماع عند ابن عربي:

أجمل ابن عربي الكلام في هذه المسألة وأوجزه، فقال: «الإجماع إجماع الصحابة بعد رسول الله ﷺ لا غير، وما عدا عصرهم فليس بإجماع يُحكم به»[3].

وسبب مصيره إلى هذا المذهب أنه لا حُجَّة إلا في كتاب أو سنة، فإنه ما ورد الأمر إلا بطاعتهما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ ﴾ [النساء:٥٩]، وأما أولو الأمر، فهم -فيما يرى ابن عربي- الخلفاء والولاة[4]، ولا طاعة لهم إلا فيما يأمرون به الرعية من المباحات أو ينهونها عنه، وما سوى المباح من الأحكام المشروعة

---

(١) إرشاد الفحول، ص٧١.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٤٣٧. وقد حكى الزركشي اعتراض العبدري على هذا الحدّ للإجماع؛ لأنه: «لفظ مشترك، يقال على ما هو إجماع على العمل بمستند الحكم؛ أي بدليله من الكتاب والسُّنة، ويقال على ما هو إجماع على استنباط الحكم من الكتاب والسُّنة بالاجتهاد والقياس. والذي هو إجماع على العمل بمستند الحكم ينقسم إلى إجماع نُقل مستنده إلى المجتهدين، وإلى إجماع درس مستنده، فلم يُنقل إليهم. فهذه ثلاثة معانٍ متباينة، فيحتاج إلى ثلاثة رسوم». السابق نفسه.

(٣) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٤) أما ابن حزم، فقد اضطرب كلامه في المراد بأولي الأمر في الآية، فذكر في موضع أنهم أهل الإجماع. انظر: الإحكام ١/ ١٣٩. وعلى هذا فليسوا إلا الصحابة ﷺ؛ لأنهم -دون غيرهم- أهل الإجماع عنده. وذكر في موضع آخر أن المراد بأولي الأمر الأمراء والعلماء. انظر: السابق، ٤/ ٦٦٩. وهذا اتساع في المفهوم يناقض التضييق السابق.

فلا مدخل لولي الأمر فيه إلا تطبيقه على الوجه المشروع لا غير، وسيأتي مزيد بيان لذلك في فصل الأحكام إن شاء الله تعالى.

وأما الإجماع، فما هو -على التحقيق- بحُجَّة في ذاته، وإنما الحُجَّة في مستنده من النص؛ إذ لا بُدَّ أن يستند المجمعِون فيما أجمعوا عليه إلى نص، «فإنه من المحال أن يجتمعوا على حكم لا يكون فيه نص؛ لأن نظرهم وفِطَرهم مختلفة، فلا بُدَّ من الاختلاف، وقد أجمعوا على أمر، فذلك الحكم مقطوع به عندنا أنهم فيه على نص من الرسول ﷺ»[1]، قال ابن عربي: «ولهذا يقول أهل الأصول في الإجماع: إنه لا بُدَّ أن يستند إلى نص، وإن لم ينطق به»[2].

فالحُجَّة -إذن- في مستند الإجماع من النص، سواء نُقل هذا النص أم لم يُنقل. فإن كان منقولًا فالإجماع رافع لظنية دلالته إن كان قرآنًا، ولها ولظنية ثبوته إن كان خبرًا نبويًّا. وإن لم يكن النص منقولًا -ولا يكون في هذه الحالة إلا سُنَّة- فالإجماع المحكي عين الدليل على وجود نص؛ فإنه من المحال أن يجتمع خلق كثيرون مختلفو العقول والفِطَر على حكم واحد أدركوه واتفقوا عليه استنباطًا؛ ولذلك لم يذكر ابن عربي القياس فيما يصح أن يكون مستندًا للإجماع؛ لأنه نظر عقلي، «وكل مسألة معقولة لا بُدَّ من الخلاف فيها؛ لاختلاف الفِطَر في النظر»[3].

وإذ كان ذلك، فلا حُجَّة إلا في النص، والإجماع -والحال هذه- لا يعدو أن يكون حكاية سُنَّة، إنْ بنصها وإنْ بالدلالة عليها.

فليس إجماع الصحابة ﷺ حُجَّة عند ابن عربي؛ لكون المجمعِين هم جميع الأُمَّة كما ذهب إليه داود الظاهري ووافقه ابن حزم[4]، ولا لأن لهم شرف الصحبة، فإن هذا -وإن أوجب محبتهم وتعظيمهم- فليس بموجِب تقليدهم. وإنما كان إجماعهم حُجَّة؛

---

(١) الفتوحات ٤/ ٧٩.

(٢) السابق، ٢/ ١٥٩.

(٣) السابق، ١/ ٤٢٣.

(٤) انظر: الإحكام ٤/ ٦٨١.

لأنهم شهود الوحي -كتابًا وسُنَّة- ونَقَلَته، فإذا اجتمعوا على حكم فلا بُدَّ أن يكون معهم نص من رسول الله ﷺ فيه الدلالة على هذا الحكم، وليس مَن بعدهم بهذه المثابة. فالحُجَّة في النص، والإجماع طريق من طرق الإبانة عنه.

رأي ابن حزم:

ذهب ابن حزم -ومن قبله داود- في الإجماع إلى مثل ما ذهب إليه ابن عربي، فقال: «الصحابة ﷺ هم الذين شاهدوا رسول الله ﷺ وسمعوه، فإجماعهم على ما أجمعوا عليه هو الإجماع المفترض اتباعه؛ لأنهم نقلوه عن رسول الله ﷺ عن الله تعالى بلا شك»[١].

فالإجماع عنده -كما هو عند ابن عربي- ليس دليلًا في ذاته، وإنما هو إبانة وشاهد على وجود دليل من النص، وهو المسمى مستند الإجماع. قال ابن حزم: «لا يمكن البتة أن يكون إجماعٌ من علماء الأُمَّة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ»[٢]، وإنما يسمى الإجماع دليلًا تجوُّزًا، كما يقال في النص: إنه ناسخ، والذي نَسَخ -على الحقيقة- إنما هو الله تعالى.

وآية ما ذكرت من أن المعتبر عند ابن حزم إنما هو النص وحده أنه إذا قدرنا -جدلًا- وقوع خلاف بين نص وإجماع، فالنص مُقدَّم -عنده- من كل وجه، بل لقد ذهب إلى أن إجماع الناس على نص لا يزيده قوة في وجوب الاتباع، كما أن اختلافهم فيه لا يُوهِنه. قال: «اتباع النص فرضٌ، سواء أجمع الناس عليه أو اختلفوا فيه، لا يزيد النص مرتبة في وجوب الاتباع أن يُجمِع الناس عليه، ولا يُوهِن وجوب اتباعه اختلاف الناس فيه، بل الحق حق وإن اختُلف فيه، والباطل باطل وإن كثُر القائلون به. ولولا صحة النص عن النبي ﷺ بأن أُمَّته لا يزال منهم مَن يقوم بالحق ويقول به؛ فبطُل بذلك أن يُجمعوا على باطل - لقلنا: والباطل باطل ولو أُجمع عليه، لكن لا سبيل إلى الإجماع على باطل.

---

(١) النبذ في أصول الفقه الظاهري، لابن حزم، ص١١. وانظر: الإحكام ٤/ ٦٨١.
(٢) الإحكام ٤/ ٦٥٥.

فإذا الأمر كذلك، فإنما علينا طلب أحكام القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله ﷺ؛ إذ ليس في الدين سواهما أصلًا، ولا معنى لطلبنا هل أُجمع على ذلك الحكم أو هل اختُلف فيه لما ذكرنا»[١]. وإذا كان الأمر كذلك، فما فائدة البحث في الإجماع ومعرفة مواضعه؟! يجيب ابن حزم قائلًا: «قد بيَّنا آنفًا أنه لا حاجة بأحد إلى طلب إجماع أو اختلاف، وإنما الفرض على الجميع، والذي يحتاج إليه الكل، فهو معرفة أحكام القرآن، وما ثبت عن رسول الله ﷺ فقط، كما بيَّنا أن أهل العلم مالوا إلى معرفة الإجماع؛ ليعظموا خلاف مَن خالفه، ويزجروه عن خلافه فقط، وكذلك مالوا إلى معرفة اختلاف الناس؛ لتكذيب مَن لا يبالي بادعاء الإجماع، جرأة على الكذب، حيث الاختلاف موجود؛ فيردعونه بإيراده عن اللجاج في كذبه فقط»[٢].

ولا يرى ابن حزم -خلافًا لابن عربي- جواز غياب مستند الإجماع. قال: «لا إجماع إلا عن نص، وذلك النص إما كلام منه ﷺ، فهو منقول ولا بُدَّ، محفوظ حاضر، وإما عن فعل منه ﷺ، فهو منقول أيضًا كذلك، وإما إقراره إذا علمه فأقرَّه ولم ينكره، فهي أيضًا حال منقولة محفوظة. وكل مَن ادَّعى إجماعًا علمه على غير هذه الوجوه كلَّفناه تصحيح دعواه في أنه إجماع، ولا سبيل إلى برهان على ذلك أبدًا بأكثر من دعواه، وما كان دعوى بلا برهان فهو باطل»[٣].

تعقيب:

الحق أن الأصوليين حكوا اتفاق العلماء -إلا مَن شذَّ- على ضرورة وجود مستند للإجماع، فقد قال الآمدي: «اتفق الكل على أن الأُمَّة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجِب اجتماعها، خلافًا لطائفة شاذة، فإنهم قالوا بجواز انعقاد الإجماع عن توفيق لا عن توقيف، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند»[٤].

---

(١) الإحكام ٤/ ٦٧٦، ٦٧٧. وانظر: ٤/ ٦٨٩.

(٢) السابق، ٤/ ٦٧٨.

(٣) السابق، ٤/ ٦٧٢.

(٤) السابق، ١/ ٢٢١.

وإنما تعيَّن وجود المستند؛ «لأن الفتوى بدون المستند خطأ؛ لكونه قولًا في الدين بغير علم، والأُمَّة معصومة عن الخطأ»[1]، «ولأن أهل الإجماع ليست لهم رتبة الاستقلال بإثبات الأحكام، وإنما يثبتونها نظرًا إلى أدلتها ومأخذها، فوجب أن يكون عن مستند؛ لأنه لو انعقد من غير مستند لاقتضى إثبات الشرع بعد النبي ﷺ، وهو باطل»[2].

على أن هؤلاء قد جوَّزوا أن يكون مستند الإجماع قياسًا واستدلالًا[3]، وأبى ابن عربي وابن حزم إلا أن يكون نصًّا. فهذا موطن وافَق فيه ابنُ عربي ابنَ حزم وخالف الجمهور.

وثمَّة موطن آخر في المسألة عينها خالَف فيه ابنَ حزم ووافق الجمهور، وهو تجويزه أن يكون مستند الإجماع من النص غائبًا، ويكون الإجماع عين الدليل على هذا النص الغائب، وبهذا قال كثير من الأصوليين[4].

صورة الإجماع عند ابن عربي:

قد تقرَّر أن الإجماع المعتبر عند ابن عربي إنما هو إجماع الصحابة لا غير، ولكنه شَرَطَ في تصحيح هذا الإجماع أن يُنقل إلينا على صورة تجعله ضربًا من المحال، وذلك أنه قال: «صورة الإجماع أن يعلم أن المسألة قد بلغت لكل واحد من الصحابة، فقال فيها بذلك الحكم الذي قال به الآخر إلى أن لم يبق منهم أحد إلا وقد وصل إليه ذلك الأمر، وقال فيه بذلك الحكم، فإن نُقل عن واحد خلاف في ذلك، فليس بإجماع، أو نُقل عنه سكوت فليس بإجماع. وإذا وقع خلاف في شيء وجب رد الحكم فيه إلى الكتاب والخبر النبوي؛ فإنه خير وأحسن تأويلًا»[5].

وفي هذا النص الدلالة على رأيه في أمور:

---

(١) نهاية السول ٢/ ٧٨٠.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٤٥٠.

(٣) انظر: السابق، ٤/ ٤٥١.

(٤) انظر: المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين البصري، ٢/ ٥٧؛ نهاية السول ٢/ ٧٨٢.

(٥) الفتوحات ٢/ ١٦١.

أولها: أن قول جمهور الصحابة ليس بإجماع، وإنما الإجماع قول جميعهم.

وثانيها: أن المعتبر في معرفة إجماعهم قول كل واحد منهم، فلو نطق بعضهم وسكت آخرون لم يكن إجماعًا؛ إذ لا يُنسب إلى ساكت قول.

وثالثها: أن المنقول لو كان رأي آحادهم، ولا يُعرف له مخالف منهم، فليس إجماعًا؛ فإن عدم العلم بالمخالف ليس علمًا بعدمه، وسواء انتشر هذا الرأي أم لم ينتشر.

ورابعها: أنه إذا اختلف الصحابة في مسألة على رأيين أو أكثر، لم يصر اتفاق من بعدهم على أحد الرأيين أو الآراء - إجماعًا، بل يجوز لمَن بعدهم الاختيار من آرائهم، أو الخروج عنها جملة؛ لأنه كما جاز النظر والاجتهاد لهم ﷺ، فإنه يجوز لكل مجتهد في كل زمان.

وخامسها: الحكم في كل خلاف إنما يُعرف بالرد إلى الكتاب والسُّنة.

تعقيب:

هذه الصورة الإجماعية التي نشدها ابن عربي مفضية إلى القول بأنه لا إجماع إلا على مقطوع بلزوم اعتقاده والعمل به -إن كان يطلب عملًا- لكل مسلم، وهو المعلوم من الدين بالضرورة، كوجوب الصلاة والزكاة، والصوم، وبر الوالدين، وصلة الرحم والوفاء بالعهد، والأمانة، وكحرمة الخمر، والزنا، والسرقة، والكذب، والخيانة وما أشبه هذا مما «لا تلقى عالمًا أبدًا إلا قاله لك، وحكاه عمن قبله»[1].

بل لعل هذه الصورة الإجماعية المنشودة لا تفي بمثل هذا؛ إذ أين تجد في كتب السنن والآثار أن واحدًا واحدًا من الصحابة -تحصيهم جميعًا بأسمائهم- قد قال بكذا أو عمل به مما هو معلوم من الدين بالضرورة؟! نعم، نحن نقطع بأنهم جميعًا ﷺ قائلون به، ولكن ذلك لم يبلغنا بهذه الكيفية التي ذكرها ابن عربي.

وإذا كان كلامه مصروفًا إلى ما كان من الإجماع درس دليله، فإنَّ نقل هذا الدليل

---

(١) الرسالة، ص٥٣٤.

أيسر من نقل ذلك الإجماع على هذه الهيئة التي لا سبيل إليها بحال. هذا، وبعيد في العقل أن يُجمعوا على شيء، ثم لا تتوفر دواعيهم على نقل مستنده.

وإذا كان كلامه مرادًا به المجتهدات، لا ما عُلم من الدين بالضرورة - فالأمر أشق؛ فإن المُفتين من الصحابة أحصاهم ابن حزم وَجَدَّ في إحصائهم، فما زادوا على مائة وثلاثة وخمسين نفسًا بين رجل وامرأة. المكثرون منهم سبعة[1]: عمر، وابنه عبد الله، وعلي، وابن عباس، وابن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت ﷺ. والمتوسطون ثلاثة عشر: أبو بكر الصديق، وأم سلمة، وأنس بن مالك، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل ﷺ[2]. ومَن عدا هؤلاء فمقلُّون جدًّا، «فيهم مَن لم يُروَ عنه إلا فُتيا في مسألة واحدة فقط، ومنهم في مسألتين وأكثر من ذلك، يجتمع من فتيا جميعهم جزء واحد، وهو إلى الصغر أقرب منه إلى الكبر»[3].

وإذا كان الأمر كذلك، فأنى يتحصل هذا الإجماع الذي يُعلم فيه أن المسألة قد بلغت لكل واحد من الصحابة، فقال فيها بذلك الحكم الذي قال به الآخر، إلى أن لم يبق منهم أحد إلا وقد وصل إليه ذلك الأمر، وقال فيه بذلك الحكم؟! فكأني بابن عربي قد أشفق من إنكار الإجماع فيما لم يُصرِّح بحكمه نص، فطلب محالًا يُعيي مَن يرومه!

وأما المسائل التي ورد بحكمها نص، ففي النص كفاية، وطلبُ الإجماع فيها على هذه الهيئة المذكورة لا سبيل إليه البتة، والله أعلم.

---

(١) انظر: الإحكام ٤/ ٧٠٨.

(٢) انظر: السابق، ٥/ ٨٧٢. وقد أضاف إلى هؤلاء سبعة آخرين: طلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، وعمران بن حصين، وأبو بكرة، وعبادة بن الصامت، ومعاوية بن أبي سفيان ﷺ.

(٣) السابق، ٤/ ٧٠٨. وقد ذكرهم ابن القيم -نقلًا عن ابن حزم- بأسمائهم، وراجعه في اثنين منهم: الغامدية وماعز رضي الله عنهما، قال: «ولعله تخيَّل أن إقدامهما على جواز الإقرار بالزنا من غير استئذان لرسول الله ﷺ في ذلك هو فتوى لأنفسهما بجواز الإقرار، وقد أُقرا عليه، فإن كان تخيَّل هذا فما أبعده من خيال! أو لعله ظفر عنهما بفتوى في شيء من الأحكام». إعلام الموقعين ١/ ١٤.

د- النَّسْخ، وتعارض الأدلة

الأصل في بحث النَّسخ أن يلي الكلام في القرآن والسُّنة؛ إذ لا يقع إلا فيهما وبهما، وعلى هذا درج الأصوليون في تصنيفهم، غير أني عدلت عن ذلك ههنا، وأخرته بعد الحديث عن الإجماع لأمر أنا ذاكره، وهو أن حقيقة الإجماع عند ابن عربي تئول - كما تقدَّم إلى النصوص؛ إذ لا يصح أن يكون مستنده من غيرها، فلا يبعد -والحال هذه- أن يكون الرجل ممن يرى جواز النَّسخ بالإجماع كما هو الحال عند ابن حزم[1]، خلافًا لجماهير الأصوليين.

وإذ قد تبيَّن ذلك، فللنَّسخ تعلُّق بالإجماع عند ابن عربي، فصح أن يليه من غير أن يكون في ذلك مجافاة للمعهود في سنة البحث الأصولي.

وأما وجه اجتماع النَّسخ وتعارض الأدلة في مطلب واحد فبيِّن، وهو أن الحكم بالنَّسخ -عند إمكانه- آخر ما يصار إليه إذا تعارض الدليلان فناسب أن يضمهما قرن واحد.

وههنا مسألتان؛ إحداهما: النَّسخ، والأخرى: التعارض والترجيح بين الأدلة.

المسألة الأولى: النَّسْخ:

يطلق النَّسخ في اللغة ويراد به أحد معنيين[2]؛ أحدهما: النقل، كنقل كتاب من آخر، ومنه قوله تعالى: ﴿ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الجاثية:٢٩]؛ أي نأمر بنسخه وإثباته.

---

(١) انظر: الإحكام ٤/ ٦٥٧.

(٢) انظر: لسان العرب، مادة (نسخ)؛ مختار الصحاح، مادة (نسخ)؛ الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٦٧؛ البحر المحيط ٤/ ٦٣.

والمعنى الآخر، وهو المراد هنا: الإبطال والإزالة. وهما قسمان؛ **الأول**: إبطال الشيء وإزالته، وإقامة آخر مكانه، ومنه قولهم: نَسَختِ الشمسُ الظل، إذا أذهبته وحلت محله. وفي الصحيح: «لَمْ تَكُنْ نُبُوَّةٌ إِلَّا تَنَاسَخَتْ»[1]، قال القرطبي: «أي تحولت من حال إلى حال؛ يعني أمر الأُمَّة»[2]. والقسم الثاني: إزالة الشيء دون إقامة آخر مكانه، كقولهم: نَسَختِ الريحُ الأثر، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ﴾ [الحج:٥٢]، قال القرطبي: «أي يزيله فلا يتلى، ولا يثبت في المصحف بدله»[3].

وتنتظم هذه المسألة خمس نقاط:

١- حد النَّسخ عند ابن عربي.
٢- بين النَّسخ والبَدَاء.
٣- تفسير ابن عربي لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ الآية.
٤- نسخ الأخبار.
٥- صور نسخ الأحكام.

١- حد النَّسخ عن ابن عربي:

ذهب ابن عربي إلى أن النَّسخ معناه «انتهاء مدة الحكم في علم الله»[4]، ثم قال: «فإذا انتهى، فجائز أن يأتي حكم آخر من قرآن أو سُنة»[5].

وفي هذه العبارة الدلالة على رأيه في أمور:

أولها: أنه لا يُشترط البدل في النَّسخ، بل يجوز أن يُنسخ الحكم لا إلى بدل، هذا ما يشير إليه ظاهر عبارته. على أن في كلامه ما يدل على أنه لا يرى جواز خلو واقعة من

---

(١) صحيح مسلم: كتاب الزهد والرقائق.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٦٧.

(٣) السابق نفسه.

(٤) الفتوحات ٢/ ١٦١. وقارن هذا التعريف بقول الرازي: «النَّسخ لا معنى له إلا تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص». المحصول ١/ ٣٩٧.

(٥) الفتوحات ٢/ ١٦١.

الوقائع -كانت أو تكون- عن حكم لله تعالى من وجوب، أو ندب، أو حظر، أو كراهة، أو إباحة، فقد قال: «الحكم في الأشياء للشرع لا للعقل، وما ثَمَّ شيء خرج عن حكم الله فيه بأمر ما»[1]، وقال: «كل متصرف بحركة وسكون، فلا بُدَّ أن يكون تصرفه في واجب، أو محظور، أو مندوب، أو مكروه، أو مباح، لا يخلو من هذا»[2]. وإذ كان ذلك، فإن الحكم المنسوخ إذا نُص على بدله فذاك، وإلا فهو مسكوت عنه، و«كل ما سكت عنه الشرع فهو عافية»[3]، ولا معنى للعفو إلا الإباحة، وهي -عند ابن عربي- حكم شرعى كما سيأتي تفصيله في فصل الأحكام إن شاء الله. فما ثَمَّ حكم يُنسخ إلا ويقوم مقامه حكم آخر من الإباحة أو غيرها من أحكام الشرع.

وثانيها: أن النَّسخ يكون بالأخف ويكون بالأثقل وبالمثل، ولا فرق.

وثالثها: ليس في عبارته ما يمنع من وقوع النَّسخ قبل التمكُّن من الامتثال للحكم الذي نُسخ، وشاهد ذلك معلوم في الشرع من نسخ الخمسين صلاة إلى خمس قبل التمكُّن من الامتثال للأمر الأول.

ورابعها: ليس في عبارته كذلك ما يمنع من نسخ حكم المسألة الواحدة غير مرة، وهو المسمى نسخ النَّسخ، ومثاله في الشرع نكاح المتعة، فإن الأحاديث الواردة فيه قاضية بأنه أُبيح ثم حرم، ثم أُبيح ثم حرم تحريمًا مؤبدًا إلى يوم القيامة»[4].

وخامسها: أنه من مذهب ابن عربي في الإجماع، وأنه إجماع الصحابة لا غير، وأنه

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٩٤.

(٢) السابق، ٤/ ١٧٠.

(٣) السابق، ١/ ٨١٣.

(٤) راجع هذه الأحاديث في: صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، وبيان أنه أُبيح ثم نُسخ، ثم أُبيح ثم نُسخ، واستقر تحريمه إلى يوم القيامة.
قال النووي رحمه الله: «الصواب المختار أن التحريم والإباحة كانا مرتين، وكانت (المتعة) حلالًا قبل خيبر، ثم حُرِّمت يوم خيبر، ثم أُبيحت يوم فتح مكة وهو يوم أوطاس لاتصالهما، ثم حُرِّمت يومئذٍ بعد ثلاثة أيام تحريمًا مؤبدًا إلى يوم القيامة، واستمر التحريم». شرح النووي على مسلم ٥/ ٢٠١. وبهذا قال ابن حزم أيضًا. انظر: الإحكام ٤/ ٦١٧.

مستند إلى نص ولا بُدَّ - يمكن أن ينسب إليه القول بجواز النَّسخ بالإجماع؛ لأن الأمر لن يعدو أن يكون نسخ نص بنص.

وسادسها: أنه إذا كان النَّسخ انتهاء مدة الحكم في علم الله، فإن المبين عن ذلك -إذ لا سبيل لنا إلى الاطلاع على علم الله- إنما هو النص الناسخ؛ لأنه الدلالة القائمة للعيان على أن مدة الحكم قبله قد انتهت، وأن الله ﷻ قد حكم فينا بأمر آخر.

النَّسخ عند ابن حزم:

ذهب ابن حزم إلى أن النَّسخ «بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر»[١]، وهو قريب من قول ابن عربي، أو بالأحرى: قول ابن عربي قريب منه، غير أن بينهما اختلافًا من جهتين؛ إحداهما: أن حدَّ النَّسخ عند ابن حزم هو حدُّ النَّاسخ عند ابن عربي؛ فإنه الذي بيَّن انتهاء مدة الحكم الأول. والأخرى: أن قول ابن حزم: «فيما لا يتكرر» قيد أخرج من الحدِّ ما كان من الأعمال معلقًا بوقت، كالصلاة إذا خرج وقتها أو أُدِّيت، والصيام إذا دخل الليل، والوطء إذا أحرم أو حاضت، والحج إذا انقضت أشهره، فإن هذا وشبهه لا يسمى نسخًا «بالإجماع اليقين المقطوع به»[٢]؛ إذ خروج وقت المأمور به المتكرر ليس نسخًا للأمر به.

والحق أن هذا قيد حسن، وخلو حدِّ النَّسخ عند ابن عربي منه مُفضٍ إلى القول بأن كل عمل مشروع قد انتهت مدته يُعدُّ منسوخًا، وإن كان مما يتكرر، كالصلاة والصيام والحج وسائر ما تقدَّم، إلا أن يقال: إن الأعمال المتكررة لم تدل النصوص على انتهاء مدتها في علم الله، وإنما دلَّت على أنها مقيدة بشرط، متى وقع لزمت المكلَّف، فهي فرائض معلقة على شروطها التي هي الأمارة على انشغال ذمة المكلَّف بها، بخلاف ما قيل فيه من الأحكام: منسوخ، فإن النصوص قد دلَّت على ارتفاعه جملة، حتى لا سبيل إلى العمل به مرة أخرى إلا إذا نُسخ النَّسخ؛ فالباب غير الباب، والمعمول عليه في الفرق بينهما إنما هو دلالة النصوص.

---

(١) الإحكام ٤/ ٥٩٥.

(٢) السابق نفسه.

طائفة من أقوال الأصوليين في النَّسخ:

اختلفت عبارة الأصوليين في بيان معنى النَّسخ، فذهب الغزالي إلى أنه: «الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدِّم على وجه لولاه لكان ثابتًا به، مع تراخيه عنه»[1]، وهو قول القاضي الباقلاني[2]، وأبي إسحاق الشيرازي[3]، والصيرفي، وابن الأنباري[4]، والآمدي بلفظ أخصر[5].

وأوردوا على هذا الحدِّ: أن الخطاب دال على النَّسخ لا أنه عينه، وفرقٌ بين الرافع للحكم وارتفاع الحكم، ثم قَصْر النَّسخ على الخطاب يُخرج الأفعال، وهي ناسخة، وقد يثبت الحكم الأول بفعله ﷺ، والفعل لا يسمى خطابًا.

وذهب نفرٌ من الأصوليين إلى تقييد النَّسخ بكونه رفعًا لمثل الحكم الذي كان ثابتًا، فقال الرازي: «النَّسخ: طريق شرعي يدل على أن مثل الحكم الذي كان ثابتًا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك، مع تراخيه عنه، على وجه لولاه لكان ثابتًا»[6]. وقال أبو الحسين البصري: «إزالة مثل الحكم الثابت، وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله، مع تراخيه، على وجه لولاه لكان ثابتًا»[7]، وقال الكَلْوَذاني الحنبلي: «رفع مثل الحكم الثابت»[8].

وأوردوا على هذا التعريف شموله لكل حكم شرعي مماثل للحكم المدَّعى فيه

---

(١) المستصفى، ص٨٦.

(٢) انظر: المحصول ١/ ٥٢٦.

(٣) انظر: اللمع، ص٥٥.

(٤) انظر: إرشاد الفحول، ص١٨٤.

(٥) حيث قال: «النَّسخ عبارة عن خطاب الشرع المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق». الإحكام ٣/ ١٠١. وقد أهمل قيد التراخي كما هو ظاهر.

(٦) المحصول ١/ ٥٢٨. وقال في: المعالم في أصول الفقه، ص١١٦: «النَّسخ عبارة عن انتهاء مدة الحكم»، وعزاه إلى أكثر العلماء، وهو قول ابن عربي كما تقدَّم.

(٧) المعتمد ١/ ٣٦٧.

(٨) التمهيد في أصول الفقه ٢/ ٣٣٦.

النَّسخ بوجه من الوجوه، «فلا يتم النَّسخ لحكم إلا برفع جميع المماثلات له في شيء مما يصح إطلاق المماثلة عليه»[1].

وذهب ابن بدران إلى أن النَّسخ هو: «رفع الحكم الثابت بطريق شرعي بمثله متراخ عنه»[2]، واختاره الشوكاني[3].

وقال الزركشي: «المختار أنه رفع الحكم الشرعي بخطاب»[4]، وأوردوا عليه: أن الناسخ ربما كان فعلًا، وليس الفعل من الخطاب.

واختار البيضاوي أن النَّسخ: «هو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه»[5]، ويَرِد عليه: أن المنسوخ قد لا يكون حكمًا، بل خبرًا[6]، «وأن هذا الحدَّ منطبق على قول العدل: نُسخ حكم كذا، مع أنه ليس بنسخ»[7].

وخلاصة القول أن الأصوليين لم يزالوا مختلفين في معنى النَّسخ وحقيقته؛ فلذلك اختلفت عباراتهم في الإبانة عنه[8]، وقد عدل ابن عربي عما قالوه، واختار -كما سبق النقل عنه- أن النَّسخ إنما هو انتهاء مدة الحكم في علم الله، وما ترجح في نظره هذا الحدُّ إلا لما فيه من تنزيه الله تعالى عن البَدَاء كما سيأتي.

---

(١) إرشاد الفحول، ص١٨٤.

(٢) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص١٠٤. وانظر: روضة الناظر ١/ ٢١٩.

(٣) انظر: إرشاد الفحول، ص١٨٥.

(٤) البحر المحيط ٤/ ٦٤.

(٥) منهاج الوصول (مع شرحه نهاية السول) ١/ ٥٨٣.

(٦) مذهب البيضاوي جواز نسخ الخبر المستقبل. انظر: السابق، ١/ ٥٩٨.

(٧) نهاية السول ١/ ٥٨٥. ووجه ذلك أن العدل ربما قاله عن اجتهاد، بخلاف ما لو قال عن أحد الحكمين المتعارضين: هذا سابق، فإنه يُقبل قوله، ويُعد المتقدِّم من الحكمين منسوخًا.

(٨) وفي الحق أن نذكر أن النَّسخ عند المُتقدِّمين كان أوسع منه عند الأصوليين، «فقد يُطلقون على تقييد المطلق نسخًا، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخًا، وعلى بيان المهمل والمجمل نسخًا، كما يُطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخًا؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو أن النَّسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن المتقدِّم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرًا، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به». الموافقات ٣/ ٨١.

٢- بين النَّسخ والبَدَاء:

البَدَاء مصدر، يقال: بَدَا الشيء بَدْوًا، وبُدُوًّا، وبَدَاءً: ظهر. وبدا لي بداء؛ أي تغيَّر رأيي على ما كان عليه[١]. والبَدَاء أيضًا: استصواب شيء عُلم بعد أن لم يُعلم، والبَدائية: قوم جوَّزوا البَدَاء على الله تعالى[٢].

وفي الصحيح، في حديث الثلاثة من بني إسرائيل: الأبرص، والأقرع، والأعمى، قال رسول الله: «بَدَا لِلَّهِ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ، فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَكًا...»[٣] الحديث.

وقد ذكرتُ آنفًا أن ابن عربي إنما عدل إلى ما ذكره في حدِّ النَّسخ عنده فرارًا من نسبة البَدَاء إلى الله تعالى؛ لأن سابق العلم الإلهي وإحاطته يَأْبَيان أن يبدو له -سبحانه- أمرٌ كان خافيًا عنه، وفي هذا المعنى يقول ابن عربي ذاكرًا ما يحتويه بعض المنازل من العلوم: «وفيه علم البَدَا، وهل يستحيل هذا الوصف على الله أم لا؟ ومن هنا أنكر مَن أنكر النَّسخ الإلهي في الأمور والشرائع. وقال بإنكاره خلق كثير، كما قال بتقريره -لا على جهة البَدَا- خلق كثير.

نحن سلكنا في علم النَّسخ طريقًا بين طريقين، فلم نقل بالبَدَا ولا نفينا النَّسخ، وجعلناه انتهاء مدة الحكم في علم الله؛ إذ لم يرد حكم من الله ذكر أنه مؤبد أو جار إلى أجل معيَّن، ثم رفعه قبل وصول ذلك الأجل؛ فلهذا سلكنا هذه الطريقة فيه»[٤].

وذكر ألواح المحو والإثبات[٥]، فقال: «ومن هذه الألواح تتنزل الشرائع والصحف

---

(١) انظر: اللسان، مادة (بدا).

(٢) المعجم الوسيط، مادة (بدا). وانظر: مختار الصحاح، (بدا).

(٣) صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل. قال الحافظ ابن حجر: «(بدا لله) بتخفيف الدال المهملة، بغير همز؛ أي سبق في علم الله فأراد إظهاره، وليس المراد أنه ظهر له بعد أن كان خافيًا؛ لأن ذلك محال في حق الله تعالى». فتح الباري ٦/ ٥٧٩.
وقال ابن الأثير في شرح هذه الكلمة: «أي قضى بذلك، وهو معنى البَدَاء ههنا؛ لأن القضاء سابق». النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة (بدا).

(٤) الفتوحات ٣/ ١٨٦.

(٥) هي المشار إليها في قوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد:٣٩]، وهي خلاف اللوح المحفوظ، فهو إنما كان محفوظًا من المحو، «فلا يمحى ما كتب فيه». السابق، ٣/ ٦١.

والكتب على الرسل صلوات الله عليهم وسلامه؛ ولهذا يدخل في الشرائع النَّسخ، ويدخل في الشرع الواحد النَّسخ في الحكم، وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لا على البَدَا؛ فإن ذلك يستحيل على الله»(١).

تعقيب:

قد أشار ابن عربي إلى أنه ثمَّة طوائف أنكرت النَّسخ، وهم اليهود لعنهم الله، وعمدتهم أن: «النَّسخ في الأوامر بَدَاء، ولا يجوز البَدَاء على الله تعالى»(٢)، وهذا مع أن نسبة البَدَاء إلى الله تعالى ثابتة في توراتهم(٣)، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًّا كبيرًا.

وقد حكى الأشعري عن بعض طوائف الرافضة أنهم ينسبون البَدَاء إلى الله تعالى(٤)، وشاع في كثير من كتب الأصوليين نسبة ذلك إليهم، قال الشوكاني: «وهذه مقالة توجِب الكفر بمجردها»(٥).

---

(١) الفتوحات ٣/ ٦١.

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني، ١/ ٢١١. وقد حكى الآمدي أنهم انقسموا في النَّسخ ثلاث فرق، فمنعته الشمعونية عقلًا، والعنانية سمعًا لا عقلًا، وذهبت العيسوية إلى جوازه عقلًا ووقوعه سمعًا، واعترفوا بنبوة سيدنا محمد ﷺ، لكن إلى العرب خاصة، لا إلى الناس كافة. انظر: الإحكام ٣/ ١٠٦.

(٣) انظر مثلًا: الكتاب المقدس (العهد القديم): سِفر الخروج، الإصحاح (٣٢)، الفقرات ١١-١٤. وراجع كلام ابن حزم في: الفصل ١/ ١٨١.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ١١٣.

(٥) إرشاد الفحول، ص١٨٥. على أني وقفت على بعض كتبهم، فلم أرهم يذكرون البَدَاء على المعنى الذي يكفرهم الأصوليون به، وإنما قولهم بَدَا لله؛ أي بَدَا منه، وهو معهود في اللسان، كقول العرب: «سمعت له صراخًا»؛ أي منه، وكقول جرير:

لَنَا الفَضْلُ فِي الدُّنْيَا، وَأَنْفُكَ رَاغِمٌ   وَنَحْنُ لَكُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ أَفْضَلُ

يريد: منكم أفضل. ديوان جرير (بشرح محمد بن حبيب) ١/ ١٤٣. وانظر: مغني اللبيب، لابن هشام، ١/ ٢٣٨.

قال الشيخ المفيد محمد بن محمد النعمان (ت٤٣١هـ) من أئمتهم: «المعنى في قول الإمامية بَدَا لله في كذا؛ أي ظهر له فيه، ومعنى ظهر فيه: أي منه، وليس المراد منه تعقب الرأي ووضوح أمر كان قد خفي عنه. وجميع أفعاله تعالى الظاهرة في خلقه بعد أن لم تكن فهي معلومة فيما لم يزل». تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، ص٥٠. =

٣- تفسير ابن عربي لقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة:١٠٦][1]:

دأب كثير من الأصوليين والمفسرين على الاحتجاج بهذه الآية لجواز وقوع النَّسخ في الشريعة[2]، في أدلة أخرى من المنقول والمعقول فصلتها كتبهم.

وابن عربي، وإن كان يقول بالنَّسخ، فلا يرى هذه الآية الكريمة دالة على جوازه، وحداه على ذلك ما ذُيّلت به من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾ [البقرة:١٠٦]، فأثنى على نفسه سبحانه بطلاقة القدرة، وليس هذا مما يناسب نسخ حكم شرعي؛ لأن كلَّ مطاع في عشيرته، بل كل إنسان في بيته وفي نفسه، يستطيع أن يأمر بما كان قد نهى عنه، أو ينهى عما سبق أن أمر به، وليس شيء من ذلك مستوجبًا المدح بطلاقة القدرة، فلم يبق إلا أن لفظ (الآية) المذكور ههنا ليس مرادًا به الآية القرآنية، وإنما المراد المعجزة، فإنها آية على صدق مَن جاء بها. وكذلك فليس من

= ولذلك قال بعض متأخريهم: «النزاع في هذه المسألة بيننا وبين أهل السُّنة لفظي؛ لأن ما ينكرونه من البَدَاء الذي لا يجوز على الله ﷻ - تبرأ الشيعة منه، وممن يقول به براءتها من الشرك بالله ومن المشركين». أجوبة مسائل جار الله، لعبد الحسين شرف الدين الموسوي، ص١٠٢. وهم لا يطلقون (البَدَاء) إلا على ما وقع من الأفعال الإلهية خلافًا لما يظنه البشر أنه يقع، كفداء السيد إسماعيل ﷺ؛ فإنه وأباه كانا يظنان أنه مقتول لا محالة، فجاء الفداء الإلهي إخلافًا لهذا الظن.

(١) قرأ ابن عامر (ما نُنْسِخ) بضم النون الأولى وكسر السين، وقرأ الباقون (ما نَنْسَخ) بفتح النون الأولى، والسين مفتوحة. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو: (نَنْسَأها) بفتح النون مع الهمزة، والباقون (نُنْسِها). انظر: كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد، ص١٦٨. وفي الآية أيضًا قراءات شاذة. انظر: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لابن جني، ١/ ١٠٣.

(٢) انظر مثلًا: الرسالة، للشافعي، ص١٠٨؛ الإحكام، لابن حزم ١/ ١٦٤، ٤/ ٦٠٢؛ اللمع، للشيرازي، ص٥٩؛ المستصفى، للغزالي، ص٩٠؛ الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٠٧؛ المحصول ١/ ٥٣٣، المنهاج ١/ ٥٨٧؛ التمهيد، للكلوذاني، ٢/ ٣٥١؛ روضة الناظر ١/ ٢٢٨؛ إرشاد الفحول، ص١٨٧.
وراجع أمثلة من كلام المفسرين في: المحرر الوجيز، لابن عطية، ١/ ٣٧٧؛ التفسير الكبير، للرازي ١/ ٦٣٦؛ الكشاف، للزمخشري، ١/ ١٧٥؛ تفسير ابن كثير ١/ ١٥٤؛ الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، ٢/ ٦٦ وما بعدها؛ فتح القدير، للشوكاني ١/ ١٨٦ وما بعدها.

المعهود في النظم القرآني أن تُختم آيات الأحكام ونحوها بمثل هذا، وإنما المعهود أن يكون ختامها: «والله عليم حكيم»، أو «خبير» أو نحو ذلك مما هو بسبيله.

قال ابن عربي في تفسيره لهذه الآية: «سبب نزول هذه الآية -فيما قيل- أن اليهود قالت: ألا تنظرون إلى محمد، يأمر بأمر، ثم ينهى عنه ويأمر بخلافه![1] فنزلت هذه الآية. وهذا السبب كأنه لا يصح عندي؛ فإن مساق الآية لا يعطيه، فإنه قال في الآية: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾﴾، على جهة المدح. وإبدال حكم بحكم من طريق التكليف، ما فيه ذلك المدح من جهة القدرة؛ إذ كان هذا تحت قدرة كل مَن له أمر مطاع في عشيرته، بل الإنسان في بيته، بل في نفسه. وإنما الذي يَقْوَى أنه سبحانه أراد بالآية هنا آيات[2] الأنبياء صلوات الله عليهم التي نصبها دلالات -بحكم الإعجاز- على صدقهم، فقال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾؛ أي من دلالة على صدق نبي، ونسخها ذَهابها ورفعها إذ كانت فعلًا، فإنه ينقضي، ولهذا أتى بها نكرة. ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾، يقول: أو نتركها[3]، مثل القرآن الذي هو آية مستمرة إلى يوم القيامة فلا يعارَض، وكذلك مَن قرأ: (نَنْسَأها)[4]؛ أي نؤخرها، وهو ما بقي من الدلالات والآيات ولم يذهب مثل القرآن

---

(١) ذكره الزمخشري والفخر الرازي في تفسيريهما. انظر: الكشاف ١/ ١٧٥؛ التفسير الكبير ١/ ٦٣٦.
والذي ذكره السيوطي في سبب نزولها ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق عكرمة، عن ابن عباس، قال: «كان مما ينزل على النبي ﷺ الوحي بالليل وينساه بالنهار، فأنزل الله: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾». انظر: لباب النقول في أسباب النزول، ص٣٢. وفي إسناد هذا الأثر الحجّاج الجزري، قال الشوكاني: «ينظر فيه». فتح القدير ١/ ١٨٨. ولا أعلم أحدًا وثّقه، بل ضعّفه النسائي والأزدي وابن عَدِي. انظر: تهذيب التهذيب ٢/ ١٩٩.

(٢) يرد لفظ (الآية) في كتاب الله، ويراد به: إما الجملة من القرآن، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ﴾ [البقرة:٢٥٢]. أو المعجزة والعلامة، كقوله تعالى: ﴿هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً﴾ [الأعراف:٧٣]. أو عجائب الخلق في الكون وفي الناس، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاءِ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [النحل:٧٩]. انظر: معجم الأعلام والموضوعات في القرآن الكريم، لعبد الصبور مرزوق، ٢/ ٢٠٥- ٢١٥.

(٣) النسيان: ترك الشيء ذهولًا وغفلة، أو عمدًا. انظر: المعجم الوسيط، مادة (نسو). والمراد هنا بالنسيان الترك عمدًا، ولكن المعنى لا يستقيم مع هذا؛ لأن الله إنما قال: ﴿نُنسِهَا﴾ بضم النون الأولى، من الرباعي (أنسى)؛ أي حمله على النسيان.

(٤) هي قراءة أبي عمرو وابن كثير كما تقدَّم. ونسأ الشيءَ أو الأمر يَنْسَأه نَسْئًا، ومنسأة: أخره، والنَّساء: =

وغيره[1]، والذي رُفع كعصا موسى، وإحياء الموتى. وقوله: ﴿ نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ ﴾ يقول: أقوى منها في الدلالة؛ لأن الآيات قد تظهر للعام والخاص، فتكون أقوى من الآيات التي لا يظهر كونها آية إلا للعلماء. وقوله: ﴿ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ ﴾؛ أي بآية مثلها في القوة في الدلالة من الظهور وغيره، فتكون هذه الأخرى مُقوِّية للأولى؛ فإن الأدلة إذا توالت -وإن خفيت- يُقوِّي بعضها بعضًا، فما من رسول أتى بآية إلا وقوَّى بها آية الرسول الأول.

والآيات التي هي دلالات على صدق الرسل هي التي لا يقدر عليها إلا الله تعالى - على وجهين من الإعجاز؛ الوجه الأول: أن يأتي بآية يعجز البشر عن الإتيان بها، أو مثلها. والوجه الآخر: الصَّرف، وهو أن تكون تلك الآية في مقدور البشر، ويتحدى الآتي بها أنه لا يقدر أحد أن يأتي بها، فيصرفوا عنها.

وعلى كلتا الحالتين يثبت كونها آية، ويعلم أن الله على كل شيء قدير، فيأتي ختم الآية بالمدح بالقدرة في موضعه، ولا يكون هذا على ما ذهب إليه مَن تَقدَّمَنا من المترجمين[2]، وما رأيت مَن تنبَّه لهذا مع وضوحه وبيانه، إلا أن يكون ولم يصل إلينا علمه، فهذا لا يمنع، وأنا ما أحطت بأقوال الناس في ذلك، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والحمد لله على نعمه التي لا تحصى»[3]. ولم يقتصر ابن عربي على ذلك، بل

= التأخير. المعجم الوسيط، مادة (نسأ).

(١) لا أدري -على التحقيق- مراده بغير القرآن مما بقي من الدلالات والآيات، إلا أن يكون أراد ما أخبر به النبي ﷺ من الغيوب المستقبلة كأشراط الساعة ونحوها، فإن وقوعها على النحو الذي أخبر به آية بلا شك.

(٢) أراد بالمترجمين مفسري القرآن، والمعنى أن ختم الآية بالمدح بالقدرة لا يستقيم -نظمًا وبلاغة- مع قول المفسرين: إن لفظ (آية) المذكور إنما هو الجملة من القرآن.

(٣) إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن، لابن عربي، ١٠٥، ١٠٦. وقد ذكر الشيخ أبو زهرة (رحمه الله) أن أبا مسلم الأصفهاني (ت٣٢٢هـ) فسّر الآية في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ﴾ بالمعجزة، قال: «ولذا قال تعالى بعد ذلك: ﴿ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝ ﴾». أصول الفقه، ص١٧٣.

وإذا صح هذا، فابن عربي مسبوق بهذا التفسير، ولكن الذي حكاه الرازي عن أبي مسلم في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ﴾ أنه قال: «النسخ هو الإزالة، والمراد من هذه الآية إزالة القرآن من اللوح المحفوظ». المحصول ١/ ٥٤٠.

راح يُعضِّد رأيه بأن مساق الآيات في سورة البقرة بعد هذه الآية يؤيد ما ذهب إليه في تفسيرها. قال: «ثم قال تعالى مؤيدًا لما ذهبنا إليه في هذا: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ ﴾ [البقرة:١٠٧]، والآيات ليست بخارجة عنهما، فهي في ملكه وتحت قدرته، وهو الذي أعجزكم عن الإتيان بأمثالها، ﴿ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ ﴾ [البقرة:١٠٧]، فمَن يتولاكم بالمعونة على الإتيان بمثلها، كما توليتُ أنا أنبيائي بها، ﴿ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾ ﴾ [البقرة:١٠٧]، ولا مَن ينصركم بحُجَّة على دفع ما جاءت به رسلي من الآيات، كما نصرتُ أنا رسلي بها حُجَّة عليكم»[1]، «ومما يؤيد ما ذهبنا إليه قوله أيضًا - متصلًا بهذا: ﴿ أَمْ تُرِيدُونَ ﴾ [البقرة:١٠٨]، يخاطب اليهود ﴿ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ ﴾ [البقرة:١٠٨]، يعني محمدًا، وأضافه إليهم؛ لأنه ممن بُعث إليهم وإلى جميع الخلق، ﴿ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ ﴾ [البقرة:١٠٨]، كما سأل أسلافكم موسى من قبل فقالوا: ﴿ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ [النساء:١٥٣]، وغير ذلك مما تقدَّم مما سألوا، فهذا يدلك على أنه أراد نسخ الآيات المعجزات، لا آيات الأحكام؛ إذ ليس للحكم هنا مدخل، ولا يدل عليه وصف، فصح ما ذكرناه»[2].

وقد ذكرت آنفًا أن مما حمل ابن عربي على هذا التفسير أنه ليس من المعهود في نظم القرآن أن تُختم الآيات التي فيها ذكر الأحكام بالمدح بطلاقة القدرة، وإنما المعهود أن تُختم بذكر أسماء إلهية من نحو: «عليم»، و«خبير»، و«حكيم» مما يناسب المقام من جهة المعنى والدلالة؛ ولذلك قال في موطن آخر: «لا يصح حمل هذه الآية على أنها آي القرآن التي نزلت في الأحكام، فنسخ بآية ما كان أثبت حكمه في آية قبلها؛ فإن الله ما قال في آخر هذه الآية: «ألم تعلم أن الله عليم خبير»، ولا «حكيم». ومثل هذه الأسماء هي التي تليق بنظم القرآن الوارد بآيات الأحكام، وإنما قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ ﴾ [البقرة:١٠٦]، فأراد الآيات التي ظهرت على أيدي الأنبياء ﷺ؛ لصدق دعواهم في أنهم رسل الله، فمنها ما تركها آية إلى يوم القيامة كالقرآن، ومنها ما رفعها ولم تظهر إلى يوم القيامة»[3].

---

(١) إيجاز البيان، ص١٠٦.

(٢) السابق، ١٠٦، ١٠٧.

(٣) الفتوحات ٣/ ١٧٠.

علـى أن ابـن عربـي -مع ما تقدَّم- لا يُنكر النَّسـخ، بـل يُثبته ويفرِّق بينـه وبين البَدَاء المستحيل على الله، ولكنه يحتج لذلك بآيات أخرى من الكتاب، كقوله تعالى: ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ﴾ [الرعـد:٣٩]، قـال: «فثبـت المحـو، وهـو المعبَّر عنه بالنَّسـخ عند الفقهاء، فهو نسخ إلهي، رفعه الله ومحاه بعد ما كان له حكم في الثبوت والوجود، وهو في الأحكام انتهاء مدة الحكم»[1].

تعقيب:

الحـق أن الـذي ذكـره ابن عربي في تفسـير هذه الآيـة لا يخلو من وجاهـة؛ فإنه نظرٌ بلاغـي مبنـاه على المعهود في النظم القرآنـي، بيد أنه لا يقوم بمجرده دليلًا على أن لفظ «الآيـة» المذكـور هھنـا إنما أُريد بـه المعجزة والعلامـة دون الجملة من القـرآن؛ وذلك لوجهين:

أحدهمـا: أن هـذا النظـر البلاغي معـارَض بمثله؛ وذلـك أن التمدح بطلاقـة القدرة يجوز أن يرد مقرونًا بذكر نسـخ آي القرآن، ويكون مناسبًا كل المناسـبة من جهة البلاغة وحسن النظم أيضًا، فإن الله ﷻ قد أخبر في محكم تنزيله أن القرآن محفوظ، وذلك في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩ ﴾ [الحجر:٩]، فحاطته يد العناية ومنعتـه مـن العبـث والتحريف الذي وقع للكتب السـابقة، ثم أبقى سـبحانه لنفسـه هذا القدر من التصرف في كلامه، فإن شـاء أحكم وإن شـاء نسـخ، فيكون تأويل قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝١٠٦ ﴾ [البقـرة:١٠٦]، كونـه سـبحانه متفـردًا بالتصرف في كتابه بالنَّسخ والتبديل متى شاء، وكيف شاء.

علـى أن هـذا التمـدُّح بطلاقة القدرة أظهر في الإنسـاء منه في النَّسـخ، فإن أحدًا من الناس لا يسعه أن يُنسي آخر شيئًا من الأشياء أو أمرًا من الأمور، بل إن ذلك لَيخرج عن طوقه أن يفعله بنفسه، فمَن ذا يواتيه أن يحمل نفسه على نسيان ما لا يريد ذكره، إذن لما شقي في هذه الدنيا شقيٌّ! فلمَّا أخبر الله سبحانه أنه يُنسي مَن شاء ما شاء من آيات كتابه

---

(١) الفتوحات ٢/ ٥٤٢.

كان ذلك دالًا على طلاقة القدرة، فناسب أن تُذيّل الآية بقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ ﴾ [البقرة:١٠٦].

والوجه الآخر: أن ابن عربي ذكر في قوله تعالى: ﴿ أَوْ نُنسِهَا ﴾ أن معناه: نتركها، ولا يستقيم له هذا التأويل إلا إذا كان الفعل «ننسي» من الثلاثي «نسي» لا من الرباعي «أنسى»، وليس في القُرَّاء مَن قرأ «نَنْسها» بفتح نون المضارعة؛ والله أعلم.

٤- نَسخ الأخبار:

ذهب ابن عربي إلى أن النَّسخ لا يقع إلا فيما كان حكمًا شرعيًا من أمر ونهي، سواء ورد بصيغة الأمر والنهي أم كان خبري اللفظ فيه معناهما، كقوله تعالى: ﴿ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ﴾ [آل عمران:٩٧]، وكقوله سبحانه: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ [الواقعة:٧٩]، فإنَّا نقطع بأن الآيتين ليستا إخبارًا من الله تعالى؛ لجواز وقوع المخالفة، فلا يأمن داخلُ الحرم، ويمس المصحف غيرُ طاهر، ووقوع خلاف الخبر الإلهي محال، فلم يبق إلا أن يكون المراد بهما أمرًا ونهيًا يُعصى بتركهما، فهذا وشبهه يمكن أن يدخله النَّسخ.

قال ابن عربي: «الخبر الصدق إذا لم يكن حكمًا لا يدخله النَّسخ»[(١)]، وقال في موضع آخر: «الخبر الذي لا يتضمن حكمًا لا يدخله النَّسخ»[(٢)]، فكلُّ خبر مجرَّد -ماضيًا أو مستقبلًا- لا يدخله النَّسخ؛ لأن الخبر ما احتمل الصدق والكذب، ونسخُ خبرٍ متقدِّم بآخر متأخر يعني أن الأول لم يكن صدقًا، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ ﴾ [الأحزاب:٤]، وهو سبحانه القائل: ﴿ فَٱلْحَقُّ وَٱلْحَقَّ أَقُولُ ﴿٨٤﴾ ﴾ [ص:٨٤]، وقال جلَّ اسمه: ﴿ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ حَدِيثًا ﴿٨٧﴾ ﴾ [النساء:٨٧]، اللهم لا أحد؛ فثبت من كل وجه أن خبر الله تعالى حقٌّ كله، صدقٌ كله، وما كان كذلك فلا يدخله النَّسخ. وأما الخبر الذي في معنى الأمر والنهي، وهو المتضمن حكمًا شرعيًا، فما هو بخبر على الحقيقة، وإنما الذي له من

---

(١) الفتوحات ٢/ ٤٦٤.

(٢) السابق، ٢/ ٦٧٦.

الخبرية صورتها لا غير، فهذا يدخله النَّسخ عند ابن عربي وعند جماعات الأصوليين أيضًا بلا خلاف[1]، وهو اختيار ابن حزم إذ يقول: «إذا ورد الكلام، لفظه لفظ الخبر، ومعناه معنى الأمر جاز النَّسخ فيه»[2]، بخلاف ما كان خبرًا مجردًا، فإن ابن حزم يُنكر أن يدخله النَّسخ[3]، كالذي تقدَّم من مذهب ابن عربي.

آراء الأصوليين:

اختلف الأصوليون في الخبر المجرَّد، هل يجوز نسخه أم لا؟ وهذا بعد اتفاقهم على جواز نسخ تلاوته؛ لأن رفع التلاوة لا يعني رفع المعنى. وأما نسخ معناه وفائدته، فهو موضوع الخلاف.

وقد قسموا الأخبار قسمين: خبر لا يصح تغييره: كوحدانية الله تعالى، وأخبار الأنبياء ﷺ، وأشراط الساعة ونحو ذلك، فهذه وأشباهها قد اتفقوا على عدم جواز نسخها، سواء كانت ماضية أم مستقبلة[4].

وخبر يصح تغييره: بأن يقع على غير الوجه المخبَر به، كأن يقول في الخبر الماضي: عمرت نوحًا ألف سنة، ثم يبيِّن أنه أراد ألف سنة إلا خمسين عامًا، وفي المستقبل: لأعذبنَّ الزاني أبدًا، ثم يبيِّن أنه أراد ألف سنة[5]. فأجاز النَّسخ في هذا الضرب من الأخبار جماعة، منهم[6]: أبو عبد الله وأبو الحسين البصريان، والقاضي عبد الجبار، والفخر الرازي[7]. ومنع منه جماعة، منهم[8]: أبو بكر الصيرفي، وأبو إسحاق المروزي،

---

(١) انظر: نهاية السول ١/ ٦٠٢. وزعم الرازي أن فيه الخلاف الذي في غيره من الأخبار. انظر: المحصول ١/ ٥٤٨.

(٢) الإحكام ٤/ ٦٠٩.

(٣) انظر: السابق، ٤/ ٦١٠.

(٤) انظر: البحر المحيط ٤/ ٩٨.

(٥) انظر: المحصول ١/ ٥٤٨.

(٦) انظر: المعتمد ١/ ٣٨٧، ٣٨٨.

(٧) انظر: المحصول ١/ ٥٤٨.

(٨) انظر: البحر المحيط ٤/ ٩٩.

والقاضي الباقلاني، والجبائي وابنه أبو هاشم، وابن السمعاني. واختار قوم التفصيل؛ فجوَّزوا النَّسخ فيما كان من الأخبار مستقبلًا دون ما كان ماضيًا؛ لأن الماضي مُفضٍ إلى التكذيب، بخلاف المستقبل، فإنه يجري مجرى الأمر والنهي، وهو اختيار القاضي البيضاوي[١]، وجزم به سليم الرازي، «وسبقهما إليه أبو الحسين بن القطان»[٢].

٥- صور نسخ الأحكام:

للنَّسخ صور كثيرة، أحصاها بعض الأصوليين -وفقًا للقسمة العقلية- فبلغ بها تسع صور[٣]: **الأولى**: نسخ الكتاب بالكتاب، **والثانية**: نسخ الكتاب بمتواتر السُّنة، **والثالثة**: نسخ الكتاب بالآحاد، **والرابعة**: نسخ متواتر السُّنة بالكتاب، **والخامسة**: نسخ متواتر السُّنة بمثله، **والسادسة**: نسخه بالآحاد، **والسابعة**: نسخ الآحاد بالقرآن، **والثامنة**: نسخ الآحاد بمتواتر السُّنة، **والتاسعة**: نسخ الآحاد بمثله.

وقد اتفق الأصوليون -من هذه الصور التسع- على أربع[٤]: نسخ الكتاب بالكتاب، ومتواتر السُّنة بمثله، والآحاد بالآحاد، والآحاد بمتواتر السُّنة، وأما ما عداها ففي جوازه وفي وقوعه خلاف بينهم.

رأي ابن عربي:

ظاهر عبارة ابن عربي القول بجواز الصور التسع، فقد قال: «يجوز نسخ القرآن بالقرآن وبالسُّنة؛ فإن السُّنة مبينة؛ لأنه ﷺ مأمور بأن يبيِّن للناس ما نزل إليهم، وأن يحكم بما أراه الله، لا بما أرته نفسه، فإنه لا يتَّبع إلا ما يوحى إليه، سواء كان ذلك قرآنًا أو غير قرآن. ويجوز نسخ السُّنة بالقرآن والسُّنة»[٥].

فالحاصل أنه وافق الأصوليين فيما اتفقوا عليه، وزاد فجوَّز جميع ما اختلفوا فيه،

---

(١) انظر: المنهاج ١/ ٥٩٨.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٩٩.

(٣) انظر: المدخل، لابن بدران، ١٠٦، ١٠٧.

(٤) انظر: أصول الفقه، لمحمد الخضري، ص٣٠٢.

(٥) الفتوحات ٢/ ١٦١.

وإلى هذا ذهب ابن حزم، فقال: «القرآن يُنسخ بالقرآن وبالسُّنة، والسُّنة تُنسخ بالقرآن وبالسُّنة»[1]، ثم قال: «وسواء عندنا السُّنة المنقولة بالتواتر والسُّنة المنقولة بأخبار الآحاد، كل ذلك يَنسخ بعضه بعضًا، ويَنسخ الآيات من القرآن، ويَنسخه الآيات من القرآن»[2]. وابن عربي وإن لم يفصّل هذا التفصيل، فإن عموم لفظه دالٌّ عليه.

وإذ قد تقرَّر ذلك، فيتعيَّن النظر في أمرين؛ أحدهما: نسخ القرآن بالسُّنة. والآخر: نسخ المتواتر بالآحاد.

أولًا: نسخ القرآن بالسُّنة:

ذهب ابن عربي -كما تقدَّم- إلى جواز ذلك، وعلَّله بأن رسول الله ﷺ لا يُشرع شيئًا من عند نفسه، ولا يحكم بين الناس إلا بما أراه الله، وهو مأمور ببيان ما أُنزل، كما قال تعالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ [النحل:٤٤]، والنَّسخ ضرب من البيان؛ إذ فيه الإبانة عن إبطال حكم وإعمال آخر، ورسول الله ﷺ معصوم من اتباع الهوى، كما قال تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝ ﴾ [النجم:٣، ٤]. وإذ كان ذلك، فغير ممتنع أن تَنسخ السُّنةُ القرآن؛ فإن كلًّا من عند الله، وعن أمره سبحانه.

ومنع الإمام الشافعي من ذلك، فذهب إلى أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله. قال: «لا يَنسخ كتاب الله إلا كتابه»[3]، واستدل على ذلك بآيات من القرآن أربع[4]:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ءَايَاتُنَا بَيِّنَٰتٍ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ

---

(١) الإحكام ٤/ ٦٤٤.

(٢) السابق.

(٣) الرسالة، ص١٠٧. وذهب كذلك إلى أن السُّنة لا تنسخها إلا سنة مثلها، وأنه إذا وردت آية من كتاب الله ناسخة لسُنة سنَّها رسول الله، فإن رسول الله ﷺ يسن سنة أخرى موافقة للآية، وتكون هذه السُّنة المتأخرة هي ناسخة للسُّنة الأولى. قال ﷺ: «سنة رسول الله لا ينسخها إلا سنة لرسول الله. ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله - لَسنَّ فيما أحدث الله إليه، حتى يبيِّن للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها». السابق، ص١٠٨.

(٤) انظر: السابق، ١٠٦-١٠٨.

لِقَآءَنَا ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآئِ نَفْسِىٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ﴾ [يونس:١٥].

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾ ﴾ [الرعد:٣٩].

وفي هاتين الآيتين الدلالة على أن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يبدل أو يمحو شيئًا من كتاب الله من تلقاء نفسه، وإنما عن أمر الله تعالى ووحيه، وهذا ما لا خلاف فيه، ولكنَّ الآيتين لا تنهضان دليلًا على أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله؛ لأنه إذا كانت السُّنة وحيًا من الله، فما يمنع أن يوحِيَ الله تعالى إلى رسوله ﷺ أن ينسخ بسُنَّته آية من القرآن؟! وإذا فعل ذلك رسول الله كان صادعًا بأمر ربه، لا مبدلًا من تلقاء نفسه.

وقد ألمح إمام الحرمين إلى ذلك فقال: «المسألة دائرة على حرف واحد، وهو أن الرسول لا يقول من تلقاء نفسه أمرًا، وإنما يُبلِّغ ما يؤمر به كيف فرض الأمر، ولا امتناع بأنْ يُخبر الرسول الأُمَّة مبلِّغًا بأن حكم آية -يذكرها- قد رُفع عنكم. ويرجع حاصل القول في المسألة إلى أن النَّسخ لا يقع إلا بأمر الله تعالى، ولا ناسخ إلا الله، والأمر -كيف فرض جهات تبليغه- لله تعالى، فهذا القدر فيه مقنع»[1].

وإلى هذا المعنى أومأ ابن عربي فيما نقلتُه عنه آنفًا من قوله معللًا جواز نسخ القرآن بالسُّنة: «فإن السُّنة مبينة للقرآن؛ لأنه ﷺ مأمور بأن يبيِّن للناس ما نزل إليهم، وأن يحكم بما أراه الله، لا بما أرته نفسه، فإنه لا يتَّبع إلا ما يوحى إليه، سواء كان ذلك قرآنًا أو غير قرآن»[2].

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ ﴾ [البقرة:١٠٦]. والسُّنة ليست مثلًا للقرآن، ولا خيرًا منه.

ولا يَرِد هذا الدليل على ابن عربي؛ فإنه لا يرى لهذه الآية تعلُّقًا بنسخ الأحكام أصلًا، وإنما لفظ (آية) المذكور فيها إنما يراد به المعجزة، لا الجملة من القرآن.

---

(١) البرهان ٢/ ٨٥١.

(٢) الفتوحات ٢/ ١٦١.

وعلى تقدير أن النَّسخ المذكور هنا نسخ الأحكام، فإن ابن عربي يرى أن السُّنة مثلٌ للقرآن بالنص، قال: «الحديث مثل القرآن بالنص؛ فإنه ﷺ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم:٣،٤]»(١)، والمثلية التي أرادها هنا إنما هي كون القرآن والسُّنة كليهما وحيًا من عند الله، بدليل احتجاجه بأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى. وأما النص المشار إليه، فما ورد من حديث المقدام بن مَعد يكرب الكندي، قال: قال رسول الله ﷺ: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»(٢)، وليس إلا السُّنة، فإذا نُسخت آية بسنة فقد نُسخت بمثلها من جهة أنه وحي نُسخ بوحي. نعم، بين القرآن والسُّنة فروق، فالقرآن معجز والسُّنة ليست كذلك، والقرآن متعبَّد بتلاوته والسُّنة ليست كذلك، والقرآن يُكتب في المصحف وحده ولا يختلط به غيره، والسُّنة قد يختلط بها غيرها من آثار الصحابة وأقوال العلماء إلى غير ذلك من الاختلافات، ولكنها فروق واختلافات ليست بذات أثر فيما نحن فيه، وهو جواز نسخ القرآن بالسُّنة. وما ثَمَّ مِثلان في العالم إلا وبينهما وجوه افتراق وتباين؛ إذ لو ارتفع الاختلاف من كل وجه لم يكونا مِثلين، بل يصيران شيئًا واحدًا.

وقد أجاب ابن حزم عن الآية بأنه إذا كانت السُّنة ليست خيرًا من القرآن، فليس بعض القرآن خيرًا من بعض، قال: «وإنما المعنى: نأتِ بخير منها لكم، أو مثلها لكم، ولا شك أن العمل بالناسخ خير من العمل بالمنسوخ قبل أن يُنسخ، وقد يكون الأجر على العمل بالناسخ مثل الأجر على العمل بالمنسوخ قبل أن يُنسخ، وقد يكون أكثر منه، إلا أن فائدة الآية أننا قد أمِنا أن يكون العمل بالناسخ أقل أجرًا من العمل بالمنسوخ قبل أن يُنسخ، لكن إنما يكون أكثر منه أو مثله، ولا بُدَّ من أحد الوجهين، تفضلًا من الله تعالى -لا إله إلا هو- علينا»(٣)، وأيضًا فإن السُّنة عنده مِثل القرآن من وجهين؛ أحدهما: أن كليهما وحي من عند الله تعالى. والآخر: استواؤهما في وجوب الطاعة لهما بقوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ﴾ [النساء:٨٠]، وبقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ

---

(١) الفتوحات ١/ ٢٩٥.

(٢) رواه أحمد في: المسند ١٣/ ٢٩١؛ وأبو داود في: سننه: كتاب السُّنة، باب في لزوم السُّنة. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن أبي داود ٣/ ٨٧٠، ٨٧١ (٣٨٤٨).

(٣) الإحكام ٤/ ٦٤٥.

﴿وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾ [النساء:٥٩]، «وإنما افترقا في ألا يُكتب في المصحف غير القرآن، ولا يتلى معه غيره مخلوطًا به، وفي الإعجاز فقط»[١].

الآية الرابعة: التي احتج بها الإمام الشافعي ﷺ: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ﴾ [النحل:١٠١]، ووجه الدلالة أنه ما ذكر بدل الآية إلا آية.

وجواب هذا: أن الله سبحانه ما قال: إني لا أبدل مكان آية إلا آية، فيكون ذلك دليلًا على أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله، وإنما أخبر بحال الكافرين، ونعى عليهم جهلهم بحكمة التبديل ونسخ بعض القرآن ببعض؛ ولذلك جاء في ختام الآية السابقة: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝﴾ [النحل:١٠١]، وليس في هذا ما يدل على أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله.

على أن عالِمَين جليلين؛ أحدهما متقدِّم، والآخر متأخر، قد كشفا الغطاء عن هذه المسألة، وبيَّنا صحة ما ذهب إليه الإمام الشافعي من أن السُّنة لا تنسخ القرآن؛ وذلك بالنظر في وقائع النَّسخ نفسها، ودرسها بنَجْوَة من الجدل وتدافع الأدلة.

فأما أحدهما، فأبو بكر الصيرفي؛ إذ يقول: «جِماع ما أقول أن القرآن لم يُنسخ قط بسنة، فمَن شاء فليُرنا ذلك، فإنه لا يقدر عليه»[٢]، ثم ذكر أن الإمام الشافعي إنما ذهب إلى ما ذهب إليه من ذلك لقيام الدليل عنده على أن هذه الصورة من صور النَّسخ لم تقع، فلم يُنسخ قط قرآن بسنة، فكان مستند عدم الجواز عدم الوقوع[٣].

وأما الآخر، فالدكتور مصطفى زيد (رحمه الله)؛ إذ يقول -بعد إفاضته في بحث وقائع النَّسخ في القرآن: «من هذه الوقائع الثابتة للنَّسخ في القرآن -وهي كل ما صح لدينا- نستطيع أن نستخلص حقيقة هامة، هي أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن مثله، كما هو

---

(١) الإحكام ٤/ ٦٤٥.

(٢) البحر المحيط ٤/ ١١٤.

(٣) انظر: السابق.

مذهب الإمامين الشافعي وأحمد»[١]، ثم قال: «وأما نسخ القرآن بالسُّنة، فلم نجد له واقعة واحدة فيما أسلفنا من وقائع النَّسخ؛ ومن هنا نرى أن الخلاف الذي قام حول جوازه خلاف نظري، يحسم الواقع الحكم عليه؛ إذ يرفضه بجملته وتفصيله، وهذا -فيما نرى- هو الحق الذي لا ينبغي الخلاف فيه؛ فإن البحث في ناسخ القرآن وما يشترط فيه يجب أن يُستمد من وقائع النَّسخ في القرآن، ما دام الهدف من هذا البحث هو تبيُّن ما وقع وفرغ من أمره، لا وضع قانون للنَّسخ فيما يستقبل!»[٢].

ثانيًا: نسخ المتواتر بالآحاد:

قد أسلفت أن عموم عبارة ابن عربي في النَّسخ تَشِي بأنه قائل بجواز صوره التسع، ومنها نسخ الكتاب ومتواتر السُّنة بخبر الواحد الصحيح؛ ولذلك تراه في الترجيح بين الأدلة لا يُقدِّم الآية -وفي معناها متواتر السُّنة- على الخبر الآحادي الذي يعارضها إلا عند الجهل بالتاريخ، قال: «إذا تعارضت آية وخبر صحيح -من جميع الوجوه- من أخبار الآحاد وجُهل التاريخ، أخذنا بالآية وتركنا الخبر؛ فإنها مقطوع بها، وخبر الواحد مظنون»[٣]، ومقتضى ذلك أنه إذا عُلم تأخر خبر الواحد عن الآية التي تعارضه -وتعذُّر الجمع- حُكم بأنه ناسخ لها، وفي معنى الآية متواتر السُّنة، لو عارضه خبر واحد وكان متأخرًا عنه، فإنه ينسخه.

وبجواز نسخ خبر الواحد الصحيح للكتاب ومتواتر السُّنة قال ابن حزم، كما سبق النقل عنه، فهي مسألة وِفاق بينهما. غير أن ههنا أمرًا يتعيَّن التنبيه عليه، وهو أن هذا الرأي لابن عربي خاصة فيه خروج عن قاعدة النَّسخ المقررة، فقد قال ابن بدران عقب ذكره صور النَّسخ التسع: «والضابط في ذلك -على المشهور بينهم- أن النص يُنسخ بأقوى منه، ولا يُنسخ بأضعف منه، فيسقط بمقتضى هذا الضابط من الصور التسع صورتان: نسخ الكتاب بالآحاد، ونسخ المتواتر بالآحاد»[٤]، وخبر الواحد عند ابن عربي

---

(١) النسخ في القرآن الكريم، لمصطفى زيد، ٢/ ٨٣٧، ٨٣٨.

(٢) السابق، ٢/ ٨٣٨.

(٣) الفتوحات ٢/ ١٦٠.

(٤) المدخل ص١٠٧.

ظني، فهو أضعف -في ثبوته- من الكتاب والسُّنة المتواترة، فكيف يجوز أن يكون ناسخًا لهما عند التعارض؟!

ولا كذلك الحال عند ابن حزم، فإن خبر الواحد عنده متى صح فهو مقطوع به موجِب للعلم والعمل[1]. وإذا كان كذلك، فهو والمتواتر -كتابًا وسنة- سواء في قطعية الثبوت عنده، فإذا جوَّز أن يَنسخ بالآحاد متواترًا، فما زاد على أن جوَّز نسخ مقطوع بمقطوع، فلا يَرِد عليه ما ورد على ابن عربي من الخروج على قاعدة النَّسخ، وإن كانت صورة الجواز واحدة عند كليهما.

آراء الأصوليين:

حكى إمام الحرمين والشاطبي إجماع المحقِّقين على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن، ولا الخبر المتواتر[2]، وعلَّلا ذلك بأن: «الثابت قطعًا لا ينسخه مظنون»[3]، وخالف إلْكِيَا الهراسي[4] فذهب إلى أنه لا مانع من ذلك، وقال: «ولا يُلتفت إلى مَن قال: إن خبر الواحد يفيد الظن، وكتاب الله قطعي، فكيف يُرفع المقطوع بمظنون؟ فإن هذا شاع مما يلوح في الظاهر؛ لأن خبر الواحد وإن كان مفضيًا إلى الظن، لكن العمل به مستند إلى قاطع، وذلك القاطع أوجب علينا العمل بالظن، ولولاه لما صرنا إلى العمل به، فوجوب العمل به مقطوع، والظن وراء ذلك، فعلى هذا ما رفعنا المقطوع بمظنون»[5].

---

(١) انظر: الإحكام ١/ ١٦٣. ولما أُلزم في ذلك القول بعصمة رواة الخبر من تعمُّد الكذب، ومن الذهول والنسيان وسائر ما يعرض لبني الإنسان - التزمه وقال به. انظر: السابق، ١/ ١٧٤.

(٢) انظر: البرهان ٢/ ٨٥٤؛ الموافقات ٣/ ٧٩.

(٣) البرهان ٢/ ٨٥٤. وانظر: المنهاج ١/ ٦٠٦.

(٤) هو علي بن محمد بن علي، شمس الإسلام، أبو الحسن إلْكِيَا الهراسي. أحد أجلاء الشافعية. ولد سنة (٤٥٠هـ) وتفقَّه على إمام الحرمين، وهو أجلُّ تلامذته بعد الغزالي. كان عالمًا بالفقه وأصوله وبالجدل، حُفظة لمتون أحاديث الأحكام. له كتاب: «شفاء المسترشدين» في الخلافيات، و«نقض مفردات الإمام أحمد»، وكتاب في أصول الفقه. توفي ببغداد سنة (٥٠٤هـ). و«إلْكِيَا» كلمة فارسية تعني الكبير القدر المقدَّم بين الناس، وأما الهراسي فنسبة غير معلومة. طبقات الشافعية الكبرى ٧/ ٢٣١-٢٣٤.

(٥) البحر المحيط ٤/ ١٠٨.

تعقيب:

سبب الخلاف في هذه المسألة تجريد النظر في محتملات العقول بنَجْوَة من تحقيق الوقائع؛ ولذلك لا يئول إلى شيء ذي بال.

فأما دعوى جواز نسخ خبر الواحد للكتاب، فكلام مرسَل لا يقوم به شاهد من الشرع؛ لما ثبت -في المسألة قبل هذه- أنه ليس في وقائع نسخ القرآن واقعة واحدة كان الناسخ فيها سنة، لا آحادية ولا متواترة.

وأما دعوى جواز نسخ آحاد السُّنة لمتواترها، فوجه بطلانها استحالة وقوعها؛ لأنه خبر الواحد هذا المدَّعَى فيه أنه ناسخ، لا يخلو: إما أن يكون ضعيفًا أو صحيحًا، أعني من جهة سنده، وفي معنى الصحيح الحسنُ من حيث صحة الاحتجاج بكليهما في الأحكام.

فإن كان الحديث ضعيفًا فلا تقوم به حُجَّة عند جماعة، ويعمل به آخرون إذا لم يكن في الباب غيره، واتفقوا جميعًا على أنه لا ينهض لمعارضة حديث صحيح وإن كان آحاديًا، فكيف إذا كان متوترًا؟!

وإن كان الحديث المعارِض صحيحًا أو حسنًا فمحال أن يكون له هذان الوصفان أو أحدهما مع معارضته لخبر متواتر؛ لأن من شرط الصحيح ألا يكون شاذًّا، ومن الشذوذ أن يروي الثقة حديثًا يخالف ما روى الناس، وهذا الحديث المعارِض لمتواتر بهذه المثابة؛ فليس صحيحًا وإنما هو شاذ فهو ضعيف، والضعيف لا يؤبه له، وفي الباب أقوم منه، لا أعلم في ذلك خلافًا، والله أعلم.

المسألة الثانية: التعارض والترجيح بين الأدلة:

حقيقة التعارض «تفاعل من العُرض (بضم العين)، وهو من الناحية والجهة، وكأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض؛ أي ناحيته وجهته، فيمنعه من النفوذ إلى حيث وُجِّه. وفي الاصطلاح: تقابل الدليلين على سبيل الممانعة»[1].

---

(١) البحر المحيط ٦/ ١٠٩. وانظر: القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين ٧٨، ٧٩.

وأما الترجيح فمعناه: «تغليب بعض الأمارات على بعض في سبيل الظن»[1].

وليس يخفى أن النصوص كتابًا وسنة - لا تعارض بينها في نفس الأمر؛ لأنها وحي من عند الله تعالى، وما كان من عند الله فلا يدخله اختلاف، ولا تتناقض أجزاؤه؛ لمنافاة ذلك لمعنى العلم والحكمة الإلهيين، وإنما يقع التعارض في نظر المجتهد وبحثه لكونه غير معصوم[2]، فإذا تعارضت الأدلة بين يديه طلب الترجيح بينها بما يلوح له من وجوه الترجيحات التي أدّاه إليها اجتهاده، وكان عمله في ذلك غلبة ظن لا يقينًا مقطوعًا به، كما مرَّ في حدِّ الترجيح عند إمام الحرمين، وقد قال الشاطبي (رحمه الله): «كل مَن تحقَّق بأصول الشريعة، فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض؛ لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة، فالمتحقِّق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم ألا يكون عنده تعارض؛ ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لمَّا كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ أمكن التعارض بين الأدلة عندهم»[3].

عمل ابن عربي في الترجيح بين الأدلة المتعارضة:

يترتب ذلك في جملة قواعد أسوقها تباعًا مدعومة بما يدل عليها من كلامه:

أولًا: إذا ورد نص بحكم تعيَّن العمل به، ولا ينبغي التوقف ريثما يرى، هل له معارض أم لا. قال: «إذا ورد نص من آية أو خبر لا يجوز الوقوف عند الأخذ بذلك القرآن أو الخبر حتى يرى هل له معارضٌ أم لا، بل يعمل بما وصل إليه»[4].

ثانيًا: إذا تعارض نصّان طلبنا الجمع بينهما بوجه من الوجوه، فإذا أمكن ذلك تعيَّن المصير إليه؛ لأن استعمال النصين أولى من إهمال أحدهما. قال: «إذا تعارض آيتان، أو

---

(١) البرهان ٢/ ٧٤١. وانظر: القاموس المبين ٧٦، ٧٧.

(٢) وفي هذا المعنى يقول الشاطبي رحمه الله: «التعارض؛ إما أن يُعتبر من جهة ما في نفس الأمر، وإما من جهة نظر المجتهد، أما من جهة ما في نفس الأمر فغير ممكن بإطلاق، وأما من جهة نظر المجتهد فممكن بلا خلاف». الموافقات ٤/ ٢١٧.

(٣) السابق نفسه.

(٤) الفتوحات ٢/ ١٦١.

خبران صحيحان، وأمكن الجمع بينهما واستعمالهما معًا، فلا نعدل عن استعمالهما»[1].

والحق أنه إذا أمكن الجمع فلا تعارض أصلًا، إلا أن يكون مراده توهُّم المجتهد وجود تعارض لأول وَهْلَة، حتى إذا أمعن النظر تبيَّن له أنه ليس هنالك، وأن الجمع ممكن.

ثالثًا: إذا تعذَّر استعمال النصين معًا؛ لأن في أحدهما استثناء أو زيادة حكم، تعيَّن العمل بما فيه الاستثناء، والأخذ بالزيادة. قال: «فإن لم يمكن استعمالهما معًا، بحيث أن يكون في أحدهما استثناء، فيجب أن يُؤخذ بالذي فيه الاستثناء. وإن كان في أحدهما زيادة، أُخذت الزيادة وعُمل بها»[2].

ومثال الاستثناء قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّۚ﴾ [البقرة:٢٢١]، فعمَّ بالحرمة كلَّ مشركة، ودخل في هذا العموم نساء أهل الكتاب؛ لأنهن مشركات؛ إذ جعلن مع الله إلهًا آخر، لكن استثنتهن الآية الأخرى في المائدة، أعني قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍۗ﴾ [المائدة:٥]، فيُعمل بهذا الاستثناء، ويُحكم بحِلّ نكاحهن للمسلمين دون سائر المشركات.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ [المائدة:٣٨]، فإنه يعم كل سارق، كان المسروق ما كان، ولكن صح عن رسول الله ﷺ قوله: «تُقْطَعُ اليَدُ فِي رُبُعِ دِينَارٍ فَصَاعِدًا»[3]، فخرج من جملة السُّرَّاق الذين يجب قطعهم مَن سرق ما دون ربع دينار؛ لأنه مستثنى بهذا الحديث.

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٠.

(٢) السابق نفسه.

(٣) متفق عليه من حديث عائشة رضي الله عنها. صحيح البخاري: كتاب الحدود، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾؛ صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب حد السرقة ونصابها.

ومن أمثلة الاستثناء أيضًا قوله ﷺ: «لَا يَنْفِرَنَّ أَحَدٌ حَتَّى يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهِ بِالْبَيْتِ»(1)، فأوجب طواف الوداع على كل أحد من رجل وامرأة، ثم وقع استثناء الحائض في حديث عائشة عند البخاري: «أَنَّ صَفِيَّةَ بِنْتَ حُيَيٍّ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ حَاضَتْ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: «أَحَابِسَتُنَا هِيَ». قَالُوا: إِنَّهَا قَدْ أَفَاضَتْ. قَالَ: «فَلَا إِذًا»(2)، وفي لفظ لمسلم، فقال رسول الله ﷺ: «أَحَابِسَتُنَا هِيَ؟» قالت [عائشة]: فقُلتُ: يا رسول الله، إنها قد كانت أفاضت وطافت بالبيت، ثم حاضت بعد الإفاضة، فقال رسولُ الله ﷺ: «فَلْتَنْفِرْ»(3)؛ ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما: «أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت، إلا أنه خفَّف عن الحائض»(4). وعلى هذا، فالحائض مستثناة من جملة مَن أُمر بطواف الوداع، فيُعمل بهذا الاستثناء ويُفتى به.

ومما وقع فيه الاستثناء أيضًا قوله تعالى -بعد ما ذكر المحرَّمات من النساء: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤]، فقد أُحل في هذه الآية كل مَن سوى المذكورات في الآية قبلها، واستثنى رسول الله ﷺ من هذا العموم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، فنهى عنه وحرَّمه(5)، فتعيَّن العمل بهذا الاستثناء، وألا يُحمل عموم الآية على إطلاقه.

ولا يخفى أن في العمل بالنص الذي فيه الاستثناء -كما في الأمثلة السابقة- إعمالًا لكلا النصين، لكن بتقيد كل واحد منهما بجهة، فهو رفعٌ للتعارض بالمباينة بين محال التوارد.

ومن أمثلة العمل بالزيادة الواردة في أحد النصين قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ

---

(1) رواه مسلم من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. صحيح مسلم: كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض.

(2) صحيح البخاري: كتاب الحج، باب إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت.

(3) صحيح مسلم: كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض.

(4) صحيح البخاري: كتاب الحج، باب طواف الوداع.

(5) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه. صحيح البخاري: كتاب النكاح، باب لا تُنكح المرأة على عمتها؛ صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح.

﴿فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ أَوۡ فِسۡقًا أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾ [الأنعام:١٤٥]، فحرَّم أربعة أنواع من المطعومات، وزاد ستًّا في الآية الأخرى، فقال: ﴿وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ﴾ [المائدة:٣]، وزاد رسول الله ﷺ ثلاثة أنواع أخرى؛ فنهى عن أكل الحُمُر الأهلية[1]، وعن أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير[2]، فتعيَّن الكف عن هذه المحرَّمات في الأحاديث وفي آية «المائدة» زيادة على ما في آية «الأنعام»[3].

ومن أمثلة الزيادة المقبولة المعمول بها أيضًا ما ورد في القرآن من حدِّ الزاني غير المحصَن، أعني قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖ﴾ [النور:٢] فما ذكر إلا الجلد، وزادت السُّنة تغريب سَنَة بقوله ﷺ: «خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلًا، الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَنَفْيُ سَنَةٍ»[4]. فتُقبل هذه الزيادة ويُعمل بها.

ثم إن العمل بالنص الذي فيه الزيادة لا يتقيَّد -عند ابن عربي- بكون هذا النص مماثلاً لمعارِضه في قوة الثبوت، بل يجوز عنده أن يزيد خبر الواحد الصحيح حكمًا على ما في القرآن والخبر المتواتر، قال: «كل خبرين، أو آيتين تعارضا، أو آية وخبر صحيح متواتر أو غير متواتر، وفي أحدهما زيادة حُكم، قُبلت الزيادة، وعُمل بها، وترجَّح الأخذ بحديث الزيادة على معارِضه»[5]، وهذا أمر لو لم يُنص عليه، لَعُلم من

---

(١) متفق عليه. صحيح البخاري: كتاب الذبائح والصيد، باب لحوم الحُمر الإنسية؛ صحيح مسلم: كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحم الحُمر الإنسية.

(٢) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «نَهَى رَسُولُ اللهِ ﷺ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ، وَعَنْ كُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ». صحيح مسلم: كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع.

(٣) راجع خلاف العلماء في ذلك: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ١١٥ - ١١٨. وقد روى البخاري عن عمرو بن دينار قال: قلت لجابر بن زيد: «أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ «نَهَى عن حُمُرِ الأَهلِيَّةِ؟»، فقال: قد كان يقول ذاك الحَكَم ابن عمرو الغِفَارِيُّ، عندنا بالبصرة، ولكن أبى ذاك البَحْرُ ابنُ عباس، وقرأ: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾». صحيح البخاري: كتاب الصيد والذبائح، باب لحوم الحُمر الإنسية.

(٤) رواه مسلم من حديث عبادة الصامت رضي الله عنه. صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب حد الزنى.

(٥) الفتوحات ٢/ ١٦٠.

أصوله ضرورة؛ فإنه إذا كان يجوّز نسخ القرآن ومتواتر السُّنة بخبر الواحد، فلأن يقبل الزيادة عليهما به أولى.

رابعًا: إذا لم يكن في أحد النصين المتعارضين استثناء ولا زيادة، وتعارضا من كل وجه نظرنا إلى التاريخ فحكمنا بأن المتقدِّم منسوخ، والمتأخر ناسخ. قال ابن عربي: «فإن لم يوجد شيء من ذلك [يعني الزيادة أو الاستثناء في أحد النصين]، وتعارضا من جميع الوجوه، فيُنظر إلى التاريخ، فيُؤخذ بالمتأخر منهما»(1). وليس المعتبر عنده في النَّسخ إلا التاريخ، فإذا عُلم جاز أن يَنسخ الأضعف ثبوتًا، كخبر الواحد الصحيح، ما هو أثبت منه كالقرآن، وقد مرَّ ذلك تفصيلًا في مسألة النَّسخ.

خامسًا: فإن جُهل التاريخ، وتعذَّر الجمع بين النصين المتعارضين، فلا يخلو من أحد وجهين؛ أحدهما: أن يكون التعارض بين آية وخبر واحد صحيح، فحينئذٍ تُقدَّم الآية؛ لأنها قطعية الثبوت وخبر الواحد ظنيُّ. قال ابن عربي: «إذا تعارض آية وخبر صحيح -من جميع الوجوه- من أخبار الآحاد، وجُهل التاريخ، أخذنا بالآية وتركنا الخبر؛ فإنها مقطوع بها، وخبر الواحد مظنون»(2). والآخر: أن يكون التعارض بين متماثلين في قوة الثبوت، «فلينظر إلى أقربهما إلى رفع الحرج في الدين، فيُعمل به، فإنه يعضده: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:78]، ودين الله يسر(3)، و﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:185]»(4)، فإن تساويا في رفع الحرج، كانا على التخيير، يعمل المكلَّف بأيهما شاء. قال: «فإن تساويا في رفع الحرج، فلا يسقطان، وتكون مخيرًا فيهما، تعمل بأي الخبرين شئت أو الآيتين»(5).

فهو ههنا قد اعتمد أصلًا كُليًا، أو قاعدة عامة، هي قاعدة رفع الحرج؛ لأن نصوص

(1) الفتوحات 2/ 160.

(2) السابق.

(3) روى البخاري من حديث أبي هريرة ﷺ، قال: «إنَّ الدِّينَ يُسْرٌ». صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب الدين يسر.

(4) الفتوحات 2/ 160.

(5) السابق.

الشـريعة -كتابًا وسـنة- قد شـهدت لها، وهو يأمر بها المفتين والمسـتفتين جميعًا، فأما أهـل الفُتيـا، فـإذا أفتى أحدهـم، «وتتعارض عليه الأدلة السـمعية بالحكـم من كل وجه، ويجهـل التاريـخ، ولا يقدر على الجمـع، فيفتي بما هو أقرب إلى رفع الحرج»[١]، بل إن ابـن عربـي يقارن بيـن أحوال المجتهدين في القيامة، فيـرى المائل منهم إلى رفع الحرج فـي فتـواه أقرب إلـى الله تعالى، وأعظـم منزلة ممن يُغلِّـب الحرمة احتياطًـا. قال: «أهل الاجتهاد يوم القيامة رجلان؛ الواحد: يُغلِّب الحرمة، والثاني: يُغلِّب رفع الحرج عن هذه الأُمَّة استمساكًا بالآية ورجوعًا إلى الأصل، فهو عند الله أقرب إلى الله، وأعظم منزلة من الذي يُغلِّب الحرمة؛ إذ الحرمة أمر عارض، عرض للأصل، ورافع الحرج مع الأصل»[٢].

وأمـا العامـة، فينصـح ابـن عربي كل مسـتفتٍ منهم، قائـلًا: «اطلب رفـع الحرج في نازلتك ما استطعت، فإن الله يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، وقـال ﷺ: «دِينُ اللهِ يُسْـرٌ». فاسـأل عـن الرخصة حتى تجدها، فـإذا وجدتها فاعمل بها، وإن أردت أن تأخذ بالعزائم في نوازلك فافعل، ولكن فيما يختص بك، ورفع الحرج هو السُّنة»[٣].

الخلاف بين ابن عربي وابن حزم في باب تعارض الأدلة:

قـد اتفـق الرجـلان على الأخـذ بالنص الـذي فيه الاسـتثناء، وعلى العمـل بالزيادة، وعلى منع القول بتساقط الأدلة المتعارضة[٤]، ثم اختلفا من ثلاثة وجوه:

أولها: أن ابن حزم لا يرى الترجيح بين النصوص الصحيحة المتعارضة اعتمادًا على تفاوتهـا فـي قـوة ثبوتها، وإن تعـذَّر الجمع وجُهـل التاريخ؛ لأنهـا جميعًا عنـده في رتبة

---

(١) الفتوحات ٣/ ٤٨٥.

(٢) السـابق، ١/ ٨٨٠. وهذا الكلام مصروف إلى الموطن السـابق من تعارض الأدلة، وتعذُّر الجمع، والجهل بالتاريـخ، لا أنـه علـى إطلاقه، فيفتي الفقيه بما يرفع الحرج مما يخالف به نصًا ثابتًا، فإنه إن فعل كان ضالًا زائغ القلب، بعيدًا من الله دنيا وآخرة.

(٣) السابق، ٤/ ٤٨٥. وهذا الكلام أيضًا ليس على إطلاقه، بل له قيود وضوابط يَرِدُ ذكرها إن شاء الله في فصل الاجتهاد والتقليد.

(٤) انظر: الإحكام ٢/ ٢٢٥-٢٣٥.

واحـدة، فالقرآن ومتواتر السُّـنة وصحيح آحاديِّهـا، كل أولئك عنده قطعيٌّ موجِب للعلم والعمـل، فـإذا تعارض نصَّان منها، وتعذَّر الجمـع وجُهل التاريخ، لم يكن الترجيح بقوة الثبوت، كما هو الحال عند ابن عربي.

وثانيهـا: أن ابـن حـزم لا يعتمد (رفع الحـرج) أصلًا في الترجيـح إذا تكافأت الأدلة المتعارضة -ولا تكون عنده إلا متكافئة- وجُهل التاريخ، خلافًا لابن عربي كما تقدَّم.

وآخرهـا: أن ابـن حزم لا ينتهي به الأمر في الترجيح إلـى القول بالتخيير، كالذي مرَّ من قول ابن عربي، وإنما لا بُدَّ من القطع بأن أحد النصين ناسـخ والآخر منسـوخ، على طريقـة انفـرد بها في ذلـك مع الجهل بالتاريخ، ومبناها على أصلين؛ الأول: أن الشـريعة محفوظـة، لا تلبيس فيها، فلا يختلط ناسـخها بمنسـوخها بحيـث يخفيان على كل أحد. والآخر: أن اليقين لا يزول بالشك، والحقيقة لا تزول بالظن.

وإذ تقرَّر ذلك، فهذا بيان طريقته من كلامه:

ذكر أنه إذا تعارض نصان، بحيث كان أحدهما حاظرًا لما أباحه الآخر، أو موجِبًا لما أسقطه الآخر، «فالواجب في هذا النوع أن ننظر إلى النص الموافق لما كنا عليه لو لم يَرِد واحد منهما، فنتركه ونأخذ بالآخر، لا يجوز غير هذا أصلًا. وبرهان ذلك أننا على يقين مـن أننـا قد كنا على مـا في ذلك الحديث الموافق لمعهود الأصل، ثـم لزمنا يقينًا العمل بالأمر الوارد بخلاف ما كنا عليه بلا شك، فقد صح عندنا يقينًا إخراجنا عما كنا عليه، ثم لـم يصح عندنا نسـخ ذلك الأمر الزائد الوارد بخلاف معهود الأصل، ولا يجوز أن نترك يقينًـا بشـك، ولا أن نخالـف الحقيقـة للظن، وقد نهـى الله تعالى عن ذلـك، فقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا ﴿٢٨﴾﴾ [النجم:٢٨]، وقال: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾ [الأنعام:١١٦]»[1]. إلى أن قال: «ولا يحل أن يقال فيما صـح وورد الأمـر به: هذا منسـوخ إلا بيقين، ولا يحل أن يُتـرك أمرٌ قد تيقن وروده خوفًا أن يكون منسـوخًا، ولا أن يقول قائل: لعله منسـوخ، وكيف ونحن على يقين مقطوع به من أن المخالف لمعهود الأصل هو الناسخ بلا شك ولا مرية عند الله تعالى، برهان ذلك

---

(١) الإحكام ٢/ ٢٣٥.

ما ذكرناه آنفًا من ضمان الله تعالى حفظ الشريعة والذكر المنزَّل، فلو جاز أن يكون ناسخ من الدين مشكلًا بمنسوخ، حتى لا يُدرى الناسخُ من المنسوخ أصلًا، لكان الدين غير محفوظ، والذكر مضيعًا، وحاشا لله من هذا، وقد صح بيقين -لا إشكال فيه- نسخ الموافق لمعهود الأصل من النصين بالناقل عن تلك الحال إذ ورد ذلك النص، فهذا اليقين الذي أمر الله تعالى به وأقرّه، وأقام الحُجَّة به، وأثبت البرهانُ وجوبه»[١].

وقد مثَّل ابن حزم لهذه الطريقة في تمييز الناسخ من المنسوخ من الأدلة المتعارضة - بما ورد في حكم الإكسال[٢]، فقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»[٣]، وسُئل عن الرجل يصيب من المرأة ثم يُكسل، فقال: «يَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ مِنَ المَرْأَةِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ، وَيُصَلِّي»[٤]. كما صح عنه ﷺ أنه قال: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ، ثُمَّ جَهَدَهَا فَقَدْ وَجَبَ عليه الغَسْلُ»[٥]، وزاد بعض الرواة: «وَإِنْ لَمْ يُنْزِل»[٦]، وفي حديث عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ، وَمَسَّ الخِتَانُ الخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الغُسْلُ»[٧]. ففي بعض هذه الأحاديث ألا يغتسل من الإكسال، وفي بعضها الآخر وجوب الغسل منه، قال ابن حزم: «ترك الغسل منه موافق لمعهود الأصل؛ إذ الأصل أن لا غسل على أحد إلا أن يأمره الله تعالى بذلك، فلما جاء الأمر بالغسل وإن لم يُنزل، علمنا يقينًا أن هذا الأمر قد لزمنا، وأنه مخالف للحكم الأول بلا شك، ثم لا ندري، أنُسخ بالحديث الذي فيه أن لا غسل على مَن أكسل أم لا؟ فلم يسعنا ترك ما أيقنا أننا أُمرنا به إلا بيقين»[٨].

---

(١) الإحكام ٢/ ٢٣٦.

(٢) أكسل المُجامِع: خالَط المرأة ولم يُنزل. انظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١/ ٢٧٤.

(٣) صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء.

(٤) السابق.

(٥) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الغسل، باب إذا التقى الختانان؛ صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب نسخ «الماء من الماء».

(٦) هذه الزيادة عند مسلم.

(٧) صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب نسخ «الماء من الماء».

(٨) الإحكام ٢/ ٢٣٦.

فمذهب ابن حزم وجوب الغسل من الإيلاج، أنزل أو لم يُنزل، وهو خلاف مذهب ابن عربي، فقد ذكر مسألة الطهر من الوطء، فقال: «فمِن قائل بوجوبه، أنزل أو لم يُنزل إذا التقى الختانان، ومِن قائل بوجوبه مع إنزال الماء، وبه أقول»[1]، كما حكى الخلاف في الغسل من التقاء الختانين، فقال: «اختلف العلماء في هذه المسألة، فمِن قائل بأنه يجب الغسل من التقاء الختانين، ومِن قائل بأنه لا يجب الغسل من التقاء الختانين، وبه أقول»[2]، فلا يجب الغسل عنده إلا بالإنزال، وسبب مصيره إلى هذا الرأي أن أحاديث الباب تعارضت، ولا يُعلم المتأخر منها، وهي كلها آحادية في مرتبة واحدة ظنية الثبوت، فلم يبق من وجوه الترجيح إلا العمل بما فيه رفع الحرج، ولا شك أن الوضوء وترك الغسل أخفُّ من الغسل[3]، والله أعلم.

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٥٢.

(٢) السابق، ١/ ٤٤٩.

(٣) وقد روى البخاري هذا الرأي عن جماعة من الصحابة وهم: عثمان، وعلي، والزبير، وطلحة، وأُبي بن كعب ﷺ. انظر: صحيح البخاري: كتاب الغسل، باب غسل ما يصيب من فرج المرأة. وحكاه الخطابي عن سعد بن أبي وقاص، وأبي أيوب الأنصاري، وأبي سعيد الخدري، ورافع بن خديج، وزيد بن خالد. وعلّل ذلك بأنهم لم يبلغهم خبر التقاء الختانين، وقال: «وممن ذهب إلى قولهم سليمان الأعمش، ومن المتأخرين داود بن علي». معالم السنن ١/ ٦٤. والجمهور على وجوب الغسل من التقاء الختانين، أنزل أو لم يُنزل، بل حكى النووي الإجماع عليه. انظر: شرحه على مسلم ٢/ ٢٧٣، وفيه نظر؛ لما تقدّم من ذكر خلاف مَن خالف، بل صرّح الحافظ بأن الخلاف في هذه المسألة: «مشهور بين الصحابة». فتح الباري ١/ ٤٧٤.

ثانيًا: مصادر التشريع غير المعتبرة عند ابن عربي

أ- القياس

القياسُ في اللسان من قاس الشيء يقيسه قَيْسًا وقياسًا، واقتاسه، وقيَّسه إذا قدره على مثاله. والمقياس: المقدار. وقاس الشيء يقوسه قوسًا: لغةٌ في قاسه يقيسه.

والقِيسُ والقاس: القدر، يقال: قِيسُ رمحٍ وقَاسُه[1].

واختلفوا في حدِّه اصطلاحًا، فقيل: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة، أو نفيهما عنهما»[2]، وقيل: «مساواة فرع لأصل في علة الحكم، أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم»[3]، وقيل: «إثبات حكم الأصل في الفرع؛ لاجتماعهما في علة الحكم»[4]، وقيل: «الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل»[5]، وقيل: «إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت»[6]، وقيل غير ذلك[7].

وأركان القياس أربعة: الأصل، وهو المقيس عليه. الفرع، وهو المقيس. وحكم الأصل. وعلة هذا الحكم، وتسمى مناط الحكم. ولكلِّ ركن شروط فَصَّلتها كتبُ الأصول.

---

(١) لسان العرب، مادة (قيس).

(٢) المستصفي، ص٢٨٠.

(٣) إرشاد الفحول، ص١٩٨.

(٤) المعتمد، ٢/ ٤٤٣.

(٥) الإحكام، للآمدي، ٣/ ١٧٠، ١٧١.

(٦) المحصول ٢/ ٢٣٩؛ منهاج الوصول ٢/ ٧٩١.

(٧) انظر: إرشاد الفحول، ص١٩٨؛ القاموس المبين ١٨١، ١٨٢.

وللقيـاس أنواع كثيرة باعتبـارات عدة[1]، فهو باعتبارٍ: قياس أَولى، ومسـاوٍ، وأدنى. وباعتبـارٍ: جلي وخفي. وباعتبـارٍ: مؤثر، وملائم. وباعتبارٍ: قيـاس علة، ودلالة، وقياس فـي معنـى الأصـل. وباعتبارٍ: قيـاس إحالة، وقياس شـبه، وقياس سـبر، وقيـاس اطراد. وبعض هذه الأنواع متداخلة، وإنما فَرّق بينها جهة النظر.

ومبنى إثبات القياس في الدين على أن أحكام الشـريعة معللة؛ أعني بعضها، ومبنى إنكاره على نفي ذلك مطلقًا.

القياس والتوقيف:

قد بيَّن الغزالي (رحمه الله) خطأ مَن ظن أن القياس يقوم قُبالة التوقيف؛ لأنه لو كان كذلـك لـكان رأيًا مجرَّدًا، وقولًا في الدين بالهوى والتشـهي، قال: «وهـذا الذي ننكره، وهـو الـذي يتعرض لتشـنيع الظاهريـة والتعليمية»[2]، ثم طفِـق يبيّن أن القيـاس إنما هو ضـرب مـن التوقيـف؛ وذلك أن من أحكام الشـريعة مـا هو تعبُّد محـض لا يُعقل معناه، ومنهـا مـا هـو معقـول المعنى. ومثـال الأول: رمـي الأحجار فـي الحج، ومثـال الثاني: اسـتعمال الأحجار في إزالة النجاسـة؛ فإن لهذا الاسـتعمال معنى معقولًا، وهو تخفيف النجاسـة، وكصـرف المال إلى الفقراء؛ «إذ المقصود إزالـة حاجاتهم وفاقاتهم»[3]، قال: «وهـذا توقيـف، كمـا أن الرمي في الحـج توقيف، ولكن ذلك توقيف مجـرَّد لا يقترن به فَهم مقصود الشـرع من ذلك التوقيف، وهذا يقترن به فَهـم مقصود معقول، فيسـمى هذا النوع -وهو أحد نوعي التوقيف- قياسًا؛ لما انقدح فيه من المعنى المعقول، ويُخصَّص اسـم الآخر باسـم التوقيف، وإن كان اسـم التوقيف عامًّا، ولكن خُصِّص هذا الاسم بما هـو توقيـف فقط، والقيـاس -إذن- أحد نوعـي التوقيف فليـس مقابلًا لـه»[4]، فالقياس

(١) راجع تفصيلًا لها في: الإحكام، للآمدي، ٤/ ٢٦٩-٢٧١.

(٢) أساس القياس، ص١٠٣.

والتعليمية أحد ألقاب الباطنية، ولهم سواه تسعة ألقاب، ولكل لقب سبب. وإنما سموا تعليمية؛ «لأن مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي، وإبطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم». فضائح الباطنية، للغزالي، ص١٢.

(٣) أساس القياس، ص١٠٤.

(٤) السابق.

-فيما يرى الغزالي- أحد قسمي التوقيف، لا أنه قسيمه، غير أنه اختُص باسم القياس؛ لأنه لا يجري إلا فيما كان من الأحكام معقول المعنى، وتمييزًا له من القسم الآخر من أقسام التوقيف، وهو التعبُّد المحض.

رأي ابن عربي وابن حزم في القياس وتعليل الأحكام:

أسلفتُ في صدر هذا الفصل أن العمل بالقياس أصلٌ من أصول الخلاف بين الظاهرية ومَن عداهم من أصحاب المذاهب الأخرى، وهم الجمهور[١]. وأسلفت أيضًا أن ترك القياس وعدم العمل به موضوع اتفاق بين ابن عربي وابن حزم.

فأما ابن عربي، فقال: «أما القياس، فلا أقول به، ولا أُقلِّد فيه جملة واحدة»[٢]، وحكى خلاف العلماء في العمل به، فقال: «اختلف العلماء في القياس، فمِن قائل بأنه دليل، وأنه من أصول الأحكام، ومِن قائل بمنعه، وبه أقول»[٣].

وأما ابن حزم، فقال: «ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم البتة في شيء من الأشياء كلها - إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي ﷺ أو بما صح عنه ﷺ من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأُمَّة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم، أو بدليل من النص أو الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا. والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ ولا بُدَّ، لا يجوز غير ذلك أصلًا»[٤]، ثم قال: «وهذا هو قولنا الذي ندين الله به، ونسأله ﷻ أن يثبتنا فيه، ويميتنا عليه بمنِّه ورحمته، آمين»[٥].

وقد انبنى إنكارهما للقياس على أصل آخر، وهو إنكار تعليل الأحكام، فقد ذهب ابن عربي إلى أن التعبُّد هو «المعنى المطلق في جميع التكاليف، وهو العلة الجامعة»[٦]،

---

(١) انظر: إرشاد الفحول، ص١٩٩.

(٢) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٣) السابق، ٢/ ١٥٩.

(٤) الإحكام ٧/ ١٢٠٦.

(٥) السابق.

(٦) الفتوحات ١/ ٤٧٨.

وقال في موطن آخر: «أصل أعمال العبادات مبنية على التوقيف، ينبغي ألا يُزاد فيها، ولا يُنقص منها»[1]، وليس مراده بالعبادات ذلك الباب الفقهي الذي هو صِنْوُ المعاملات والحدود، وإنما المراد جميع التكاليف الشرعية، كان ما كان بابها الفقهي؛ إذ لا يخلو أحدها من معنى التعبُّد وإلا لم يكن شرعيًا.

على أن في جعله التعبُّد علة -كما في عبارته الأولى- تجوُّزًا؛ لأن مباحث العلة والتعليل، وتمهيد المقدمات وترتيب النتائج، كل أولئك مما هو داخل في طور العقل، بخلاف التعبُّد؛ فإنه معنى وراء ذلك، ولا مدخل للعقل فيه إلا من حيث هو قابل عن الله جميع ما جاءت به رسله ﷺ، فكأن حاصل عبارته أن علَّة كل حكم شرعي أن لا علَّة! فرجع القول إلى إنكار التعليل.

أما ابن حزم، فقد عدَّ آيات من القرآن، أعقبها قوله: «فصح بالنص أن الشيء إذا حكم الله تعالى به، فقد لزم دون تعليل، وأن مَن أراد أن يحكم بمثل ذلك بما لا نص فيه، فقد قال منكرًا من القول وزورًا»[2]، وكان قد ذكر أن تعليل الأحكام لم يقل به أحد من الصحابة، ولا من التابعين، ولا من تابعيهم، «وإنما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، واتبعهم عليه أصحاب أبي حنيفة، ثم تلاهم فيه أصحاب مالك»[3]، وأرَّخ لذلك بأنه «إنما ظهر في القرن الرابع فقط مع ظهور التقليد»[4].

على أن كلا الرجلين لم ينكر أن يكون لبعض أحكام الشريعة أسباب يُنص عليها، فقد قال ابن عربي، بعد ما أطنب في إثبات أن المعلول العقلي لا يكون له إلا علَّة واحدة: «أما في الوضعيات، فقد يعتبر الشرع أمورًا تكون بالمجموع سببًا في ترتيب الحكم، هذا لا يُمنع»[5]، وقال ابن حزم «لسنا ننكر وجود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل نثبتها ونقول بها»[6]، فهما لم ينكرا أن بعض الأحكام قد نُصَّ على سببها أو علتها،

---

(١) الفتوحات ١/ ٨٧٦، ٨٧٧.

(٢) الإحكام ٨/ ١٣٥٩.

(٣) السابق، ٧/ ١٢٦١. وانظر: ٨/ ١٤٢٨

(٤) السابق، ٨/ ١٣٧٣.

(٥) الفتوحات ١/ ٣٣٢.

(٦) الإحكام ٨/ ١٤٢٨.

ولكنهما أنكرا طرد هذه الأسباب أو العلل، واتفقا على ألا يتجاوز بها الموضع الذي وردت فيه، وإن ظهرت في غيره، فلا يُحمل غائب على شاهد، ولا يُطرد حكم لاطراد علَّته المنصوصة، فكيف لو كانت مستنبطة؟!

يقول ابن عربي: «القياس ممن ليس بنبيٍّ حُكم على الله في دين الله بما لا يُعلم؛ فإنه طرد علَّة. وما يدريك، لعل الله لا يريد طرد تلك العلة؟! ولو أرادها لأبان عنها على لسان رسوله ﷺ، وأمر بطردها. هذا إذا كانت العلة مما نص الشرع عليها في قضية، فما ظنُّك بعلة يستخرجها الفقيه بنفسه ونظره من غير أن يذكرها الشرع بنص معيَّن، ثم بعد استنباطه إياها يطردها، فهذا تحكُّم على تحكُّم بشرع لم يأذن به الله»[1].

وبهذا قال ابن حزم، فذهب إلى أن «الشيء إذا نص الله تعالى عليه بلفظ يدل على أنه سبب لحكم ما في مكان ما، فلا يكون سببًا البتة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلًا»[2]، وقال أيضًا في هذه الأسباب المنصوصة: «إنها لا تكون أسبابًا إلا حيث جعلها الله تعالى أسبابًا، ولا يَحِل أن يتعدى بها المواضع التي نص فيها على أنها أسباب لما جُعلت أسبابًا له»[3]، وإذا كان هذا قوله في العلل أو الأسباب المنصوصة، فأحرى المستنبطة! بل إن له في استنباط العلل وطردها كلامًا شديدًا مُقذِعًا، هذا نصه: «ليت شعري، كيف يسهل على مَن يخاف سؤال الله تعالى يوم القيامة أن يأتي بعلة لم يجدها قط، لا لله تعالى ولا لرسوله ﷺ فيثبتها في الدين؟! فإما ينسبها إلى الله تعالى فيكذب عليه، أو إلى رسوله ﷺ، فيُقوّله ما لم يقل، أو لا ينسب ذلك إلى الله تعالى، ولا إلى رسوله ﷺ، فيحصل في أن يُحدِث دينًا من عند نفسه، ولا بُدَّ من إحداهما، وهما خطتا خسف، نعوذ بالله منهما»[4].

والحاصل مما تقدَّم أن ابن عربي وابن حزم قد وافقا مثبتي القياس -وهم الجمهور- من وجه، وخالفاهم من وجه آخر؛ فأما وجه الموافقة، فأن الشريعة نصَّت على علل

---

(١) الفتوحات ٣/ ٣٢٨.

(٢) الإحكام ٨/ ١٤١٨.

(٣) السابق، ٨/ ١٤٢٨.

(٤) السابق، ٨/ ١٤٣٤.

بعض أحكامها في مواضع بعينها. وأما وجه المخالفة فأمران؛ أحدهما: أن العلل المنصوصة لا ينبغي أن يُتجاوز بها مواضعها، والآخر: أنه لا يجوز استنباط علة لم يُنص عليها.

وظاهرٌ أن وجه المخالفة هو الذي ينبني عليه القياس؛ فلذلك أنكراه ولم يعملا به. على أنهما وإن اتفقت كلمتهما في إبطال العمل بالقياس، فقد اختلفا أشد الاختلاف في النظر إلى مثبتيه، وفي قيمته التشريعية في إثبات الأحكام، وهذا ما سأبينه بشيء من التفصيل إن شاء الله تعالى.

المباينة بين موقفَي ابن حزم وابن عربي من أصحاب القياس، ومن قيمته التشريعية في إثبات الأحكام:

لقد اتفق الرجلان -كما أسلفت- على إنكار تعليل الأحكام، واتفقا كذلك على إبطال القياس، ولكنهما اختلفا فيما وراء ذلك. فابن حزم يرفض القياس وكل قائل به، ويُبطل كل اجتهاد انبنى عليه، بخلاف ابن عربي، فإنه ما زاد على إبطال العمل بالقياس في حقِّ نفسه فحسب، فلا يستعمله في استنباط الأحكام، ولكنه لا يُنكر على مَن استعمله ممن أدَّاهم نظرهم إلى العمل به، ولا يُبطل اجتهادهم، بل يرى ذلك ممن فعله من منكري القياس سوء أدب مع الشارع؛ فإن الشارع قد أثبت اجتهاد كل مجتهد، وأصحابُ القياس مجتهدون بلا شك، وقد أدَّاهم اجتهادهم إلى إثباته والعمل به، فمَن أنكر ذلك عليهم فقد أنكر ما أثبته الشارع من تقرير اجتهاد كل مجتهد، وهذا سوء أدب! بل إن ابن عربي يزيد على ذلك، فيرى لاستعمال القياس الجلي خاصة وجهًا قويًا يرجح الأخذ به في مواضع، ويلتمس لذلك دليلًا من الشرع، وهذا مع أنه لا يقول به ولا بغيره من أنواع الأقيسة، ولا يُعوّل في استنباط الأحكام على شيء من ذلك!

وبالجمله، فالخلاف بينه وبين ابن حزم في هذا الأمر مبني على اختلافهما في مسألة من الأصول أخرى، وهي مسأله تصويب كل مجتهد، وستأتي في فصل الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

ثم هذا الذي ذكرته مجملٌ أُورِد تفصيله، بادئًا بابن حزم خلافًا لسنة هذا الكتاب؛

لأنه بدا لي أن بيان موقفه أولًا، ثم التثنية ببيان موقف ابن عربي أتم في الكشف عن فرق ما بينهما.

أما ابن حزم، فما انفك ينعى على القياس وأهله في كل موضع يُذكر فيه أو يُذكرون وإن عَرَضًا، ثم لم يقتصر على ذلك، بل أفرد لإبطاله بابًا كاملًا، هو الباب الثامن والثلاثون من كتابه «الإحكام»، سوى كتابه الآخر في إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل.

وفي هذا الباب من كتاب «الإحكام» عرض لمعنى القياس وحدِّه، واختلاف الناس في العمل به، ثم ذكر من أقسامه قياس الأَولى، والمثل، والأدنى، ومثَّل لكل قسم بما يبينه من فقه القائلين به، ثم أبان عن رأيه في كل ذلك، وقد ذكرته آنفًا. ثم إنه راح يُحاجِج أصحاب القياس فيما ادعوه من اعتباره وعدِّه مصدرًا من مصادر الأحكام، فبدأ بذكر حججهم من القرآن، والسُّنة، والإجماع، ومن أقوال الصحابة ﷺ، ومن المعقول وهي الأدلة النظرية[1]. ولم يقتصر على إيرادها، بل كان إذا حكى حُجَّة عنهم شفعها بما يدفعها على منهجٍ في الجدل والحِجاج توخاه فلم يَحِد عنه، حتى إذا فرغ من ذلك، راح يُورِد أدلته على إبطال القياس من القرآن، والسُّنة، والإجماع، وأقوال الصحابة والتابعين، ومن المعقول أيضًا[2]. وهو في كل ذلك لا يَنِي عن تبكيت مَن قال بالقياس أو عمل به، فسلقهم بلسان ذَلِق، وعبارات شديدة إلا تُثبت حقًّا، فقد أوغرت صدورًا، وأحفظت قلوبًا، وأهاجت نفوسًا، وإليك طرفًا مما قال:

(١) ذكر احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝ ﴾ [الحشر:٢]، في آيات أخرى تدعو إلى الاعتبار وتحث عليه، وقد فسَّروا الاعتبار بأنه القياس، فغلَّطهم ابن حزم مبينًا أن الاعتبار إنما هو التعجب فقط، مؤكدًا أن «هذا أمر يدريه النساء والصبيان والجهال، حتى حدث مَن كَابَرَ الحِسَّ، وادَّعى أن الاعتبار القياس، مجاهرة بالباطل، تالله ما قدَّرنا أن عاقلًا يرضى لنفسه بهذه

(١) وقد استغرق ذلك نحو مائة وعشرين صفحة، انظر: الإحكام ٧/ ١٢٠٦-١٣٣٤.

(٢) قد استغرق ذلك أكثر من ثلاثين صفحة، انظر: السابق، ٨/ ١٣٤١-١٣٧٦.

الخساسة، وبهذا الكذب في الدين، وبعاجل هذه الفضيحة، نعوذ بالله. والقوم كالغريق يتعلق بما وجد»[1].

(٢) وأورد بعض الأحاديث التي فيها ذكر ضلال اليهود والنصارى لتركهم العمل بالتوراة والإنجيل، ثم قال: «وأصحاب القياس أهل هذه الصفة [يعني الضلال]؛ لأنهم تركوا القرآن والعمل به، وأقبلوا على قياساتهم الفاسدة، ونعوذ بالله من الخِذلان»[2].

(٣) وقال -بعد أن ردَّ بعض حججهم العقلية: «وما نعلم في الأرض -بعد السوفسطائية- أشد إبطالًا لأحكام العقول من أصحاب القياس»[3].

(٤) وذكر أن القياس لم يأت به نص من كتاب أو سنة، ثم قال: «فهو من عند غير الله تعالى، وما كان من عند غير الله تعالى، فهو باطل»[4]، بل حكم -في موضع آخر- بأن القياس أبطل من كل باطل[5]، وفي موضع بأنه «ضلال ومعصية وبدعة، لا يَحِل لأحد الحكم به في شيء من الدين كله»[6].

(٥) وحكى عن ابن سيرين قوله: «القياس شؤم، وأول مَن قاس إبليس فهلك، وإنما عُبدت الشمس والقمر بالقياس»[7]، ثم لم يقتصر على ذلك، بل أيَّده قائلًا: «أول ما عُصِيَ الله تعالى به في عالمنا هذا القياس، وهو قياس إبليس على أن السجود لآدم ساقط عنه لأنه خير منه؛ إذ إبليس خُلق من نار وآدم من طين»[8]، فأول معصية في عالمنا هذا القياس، وأول مَن قاس إبليس، وهو

---

(١) الإحكام ٧/ ١٢٢٥.

(٢) السابق، ٧/ ١٢٥٩.

(٣) السابق، ٧/ ١٣٢٦.

(٤) السابق، ٨/ ١٣٥٥.

(٥) انظر: السابق، ٨/ ١٣٨٠.

(٦) السابق، ٨/ ١٤٠٧.

(٧) السابق، ٨/ ١٣٦٧.

(٨) السابق، ٨/ ١٤٤١.

أول مَن علَّل الأحكام. وإذ قد ثبت ذلك، فقد صح -فيما يرى ابن حزم- «أن القياس وتعليل الأحكام دين إبليس، وأنه مخالفٌ لدين الله تعالى -نعم- ولرضاه»[1]! قال: «ونحن نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين، ومن إثبات علة لشيء من الشريعة»[2].

وهذا الذي قاله مغالطة لا برهان؛ إذ لو صح أن أول مَن قاس إبليس -ولا يصح- فلا يعني ذلك إبطال القياس جملة! وهل كانت طائفة من طوائف المبتدعة إلا وهي تحتج بآيات من القرآن، تؤولها على ما يوافق بدعتها؟! أفيوجب ذلك رد الأصل الذي ركنوا إليه في احتجاجهم؟! وهل ننكر الماء لأن امرأ شرب فَغَصَّ، فمات؟! هذا، ودعوى أن معصية إبليس كانت قياسًا لا تصح؛ لأن القرآن أخبر بخلاف ذلك، إذ يقول سبحانه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة:٣٤]، فبيَّن أنه إنما عصى استكبارًا، لا قياسًا. وَهَبْهُ قياسًا، إن كان لفاسدًا؛ فإنه قاس في موضع النص إذ أُمر بالسجود، وأصحاب القياس في هذه الأُمَّة لا يستعملونه حيث كان نص، هذه هي القاعدة المقرَّرة عندهم، وإن شذَّ بعضهم عنها في مواضع من اجتهاده فهو غلط مردود عليه، مؤول بوجه من وجوه الخير، كأن يكون سها، أو ذَهِل، أو جَهِل النص، أو تأول أو نحو ذلك مما هو بسبيله، ولا يَحِل لمسلم أن يعتقد غير هذا في مجتهدي هذه الأُمَّة، فالظن بجميعهم جميل، لا نحاشي من ذلك أحدًا.

وليت الأمر انتهى بابن حزم إلى هذا فحسب، بل لقد رأيته وما يتعوذ من شيء تعوذه من القياس ومن العمل به، غير أنه تارة يسميه وتارة يَكنِي عنه بالخِذلان! وعنده أن أصحاب القياس قوم ممرورون[3] ذاهبو العقل، أصحاب هوى، قائلون في دين الله بالتشهي، وقد حكى قولَ بعضهم: «إن النص لا يستوعب كل شيء»، ثم علَّق عليه قائلًا: «هذا قول يئول إلى الكفر؛ لأنه قول بأن الله تعالى لم يكمل لنا ديننا، وأنه أهمل أشياء

---

(١) الإحكام ٨/ ١٤٤١.

(٢) السابق نفسه.

(٣) يقال مُرَّ بفلان مَرًّا ومِرَّة: غلبت عليه المِرَّة وهاجت. فهو ممرور. والمِرَّة هنا: خِلْطٌ من أخلاط البدن، وهو المسمى: المزاج. المعجم الوسيط، مادة (مرر).

مـن الشـريعة، تعالـى الله عـن هـذا، والله تعالـى أصـدق منـه حيث يقـول: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾ [الأنعام:٣٨]، ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائده:٣]»[1].

والحق أنه قد أجحف بهم حيث فهم من قولهم (إن النصوص لا تستوعب النوازل) أنهم يطعنون في كمال الدين، وهم إنما أرادوا أن النصوص لم تستوعب النوازل بصريح لفظها، ولكنها استوعبتها بطريق الاعتبار، وهو القياس. وآية ذلك أنهم لا يقيسـون على لا شـيء، وإنما يقيسـون على منصوص يرون فيه علَّةً تصلح أن يُناط بها حكمه، ثم هم قد رأوا تلك العلَّة عينها في شيء آخر لم يكن حين نزول الوحي، ثم كان بعده، فاستتبعت العلَّة حكمها، وحصل للفرع حكم الأصل، فما خرج واحد منهما بحال عن النصوص، وإن اختلفت طريقة إثبات الحكم في كلٍّ.

ثـم إن ابـن حـزم لم ينته عند هذا، بل رام تمهيد طريقة في إبطال كل مسـألة قياسـية، وكأنه آنس من جماعة الظاهرية سـواه أنهم لا طاقة لهم بدفع كل قياس في الفروع على حِدَتِه، فبيَّن لهم سبيلًا يتخذونها إذا ما حاججهم أصحاب القياس بمسألة من مسائله في الفروع. وخلاصة هذه الطريقة أن يطلب الظاهري صفة في المقيس توجد في أصل آخر سـوى المقيـس عليـه، ثـم يُلزم صاحـب القياس أن يقيس هـذا الفرع علـى ذلك الأصل الآخـر بـدلًا من أصلـه الذي اعتمده مقيسًـا عليه، قال ابـن حزم: «وهذا أمـر موجود في جميـع مسـائلهم أولهـا عـن آخرها، وهذا وجه يُفسـد مسـائلهم في القيـاس»[2]، ثم ذكر فروعًـا مـن الفقـه، من جميع أبوابـه؛ ليبيِّن فيها خبـط أصحاب القياس فيمـا عالجوه من مسـائل الفقه به[3]، ثم أفرد بابًا لإبطال تعليل الأحكام جملة، وسـار فيه سـيرته في الباب قبلـه مـن إيـراد أدلة الخصوم ودفعهـا، ثم ذكر أدلتـه على ما ذهب إليه مـن بطلان تعليل الأحكام[4]. فهذا شأن ابن حزم مع القياس وأصحابه.

---

(١) الإحكام ٧/ ١٣٢٦.

(٢) السابق، ٨/ ١٣٧٧.

(٣) انظر: السابق، ٨/ ١٣٧٢-١٤٠٧. وهذا سوى كتاب آخر له ذكره باسمه في: السابق، ٤/ ٧٥٤، وبناه على بيان ما خلط فيه القائسون واضطربوا من المسائل، وهو كتاب «الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس».

(٤) انظر: السابق، ٨/ ١٤٠٩-١٤٥٥.

ولا كذلك الأمر عند ابن عربي، فإنه -وإن أنكر القياس وتعليل الأحكام في حقّ نفسه، فلم يعمل بشيء من ذلك- لا ينكر على مَن أدّاه اجتهاده إلى العمل بالقياس، بل يرى الإنكار عليه -كما سبقت الإشارة- سوء أدب مع الشارع الذي أقرَّ اجتهاد كل مجتهد، والشارع لا يُقِرُّ باطلًا، وقد نظر هذا الفقيه صاحب القياس فاستفرغ وسعه في النظر والاجتهاد حتى أدّاه إلى القول بإثبات القياس، وعدّه أصلًا من أصول الأحكام، فهو -أصاب في اجتهاده أم أخطأ- مقبول الرأي، مثبت القول في الشريعة، مأجور على كل حال، فلا يَحِل لأحد أن يحكم بخطئه.

يقول ابن عربي: «كل مَن خطَّأ عندي مثبت القياس أصلًا، أو خطَّأ مجتهدًا في فرع كان أو في أصل، فقد أساء الأدب مع الشارع حيث أثبت حكمه، والشارع لا يُثبت الباطل، فلا بُدَّ أن يكون حقًّا، ويكون نسبة الخطأ إلى ذلك نسبة أنه أخطأ دليلَ المخالف الذي لم يصح عند المجتهد أن يكون ذلك دليلًا -والمخطئ في الشرع واحد لا بعينه- فلا بُدَّ من الأخذ بقوله، ومن قوله إثبات القياس، فقد أمر الشارع بالأخذ به. وإن كان خطأ في نفس الأمر فقد تعبَّده به، فإن للشارع أن يتعبَّد بما شاء عباده، وهذه طريقة انفردنا بها في علمنا، مع أنَّا لا نقول بالقياس بالنظر إلينا، ونقول به بالنظر لمَن أدَّاه إليه اجتهاده لكون الشارع أثبته، فلو أنصف المخالف لسكت عن النزاع في هذه المسألة، فإنها أوضح من أن ينازع فيها، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل»[1].

وقال في موضع آخر: «أما القياس، فمختلَف في اتخاذه دليلًا وأصلًا، فإن له وجهًا في المعقول، ففي مواضع تظهر قوة الأخذ به على تركه، وفي مواضع لا يظهر ذلك، ومع هذا فما هو دليل مقطوع به، فأشبه خبر الآحاد، فإن الاتفاق على الأخذ به مع كونه لا يفيد العلم، وهو أصل من أصول إثبات الأحكام، فليكن القياس مثله إذا كان جليًّا لا يُرتاب فيه.

وعندنا -وإن لم نقل به في حقي- فإني أجيز الحكم به لمَن أدَّاه اجتهاده إلى إثباته، أخطأ في ذلك أو أصاب، فإن الشارع أثبت حكم المجتهد -وإن أخطأ- وأنه مأجور»[2].

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٠.

(٢) السابق، ٢/ ١٥٩.

فهذا الإسماح عند ابن عربي بإقرار أصحاب القياس على قياسهم - لا ترى مثله ولا قريبًا منه عند ابن حزم، بل إن ابن عربي زاد فأورد حُجَّة من الشرع يتقوَّى بها العمل بما كان من الأقيسة جليًّا، مع أنه لا يعمل بالقياس، لا جليِّه ولا خفيِّه. يقول: «لولا أن المجتهد استند إلى دليل في إثبات القياس من كتاب، أو من سنة، أو إجماع، أو من كل أصل منها - لما حلَّ له أن يحكم به، بل ربما يكون -في حكم النظر عند المنصف- القياس الجلي أقوى في الدلالة على الحكم من خبر الواحد الصحيح، فإنَّا إنما نأخذه بحسن الظن برواته، ولا نزكيه علمًا على الله؛ فإن الشرع منعنا أن نزكي على الله أحدًا، ولنقل: أظنه كذا وأحسبه كذا، والقياس الجلي يشاركنا فيه النظر الصحيح العقلي، وقد كنا أثبتنا بالنظر العقلي - الذي أُمرنا به- شرعًا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف:١٨٥]، ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ﴾ [الأعراف:١٨٤]، وفي القرآن من مثل هذا كثير، فقد اعتبر الشارع حكم النظر العقلي في إثبات وجود الله أولًا، وهو الركن الأعظم، ثم اعتبره في توحيده في ألوهته، فكلَّفنا النظر في أنه لا إله إلا الله بعقولنا، ثم نظرنا بالدليل العقلي ما يجب لهذا الإله من الأحكام، ثم نظرنا بالنظر العقلي الذي أُمرنا به في تصديق ما جاء به هذا الرسول من عنده؛ إذ كان بشرًا مثلنا، فنظرنا بالعقول في آياته وما نصبه دليلًا على صدقه فأثبتناه. وهذه كلها أصول، لو انهدَّ ركن منها بطلت الشرائع، ومستند ثبوتها النظر العقلي، واعتبره الشرع وأمر به عباده. والقياس نظر عقلي، أترى الحق يبيحه في هذه المهمات والأركان العظيمة ويحجره علينا في مسألة فرعية، ما وجدنا لها ذكرًا في كتاب، ولا في سنة ولا إجماع، ونحن نقطع أنه لا بُدَّ فيها من حكم إلهي مشروع، وقد انْسَدَّت الطرق، فلجأنا إلى الأصل وهو النظر العقلي، واتخذنا قواعد إثبات هذا الأصل كتابًا وسنة، فنظرنا في ذلك فأثبتنا القياس أصلًا من أصول أدلة الأحكام بهذا القدر من النظر العقلي، حيث كان له حكم في الأصول، فقسنا مسكوتًا عنه على منطوق به؛ لعلَّة معقولة -لا يبعد أن تكون مقصودة للشارع- تجمع بينهما في مواضع الضرورة إذا لم نجد فيه نصًّا معينًا، فهذا مذهبنا في هذه المسألة»[1].

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٥٩، ١٦٠.

ولي على هذا النص لابن عربي ملاحظتان:

إحداهما: أنه استدل على صحة العمل بالقياس في حق مَن أدَّاه اجتهاده إلى ذلك - بأنه إذا كان الله تعالى قد أمرنا بالنظر العقلي في الاستدلال على وجوده، وعلى وحدانيته، وعلى صدق رسله ﷺ، وهذه أصول لو بطل أحدها لانْهَدَّت الشريعة جملة، فأولى أن يجيز لنا ذلك في فرع فقهي لم نجد حكمه في كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، فإذا كان النظر العقلي معتمَدًا في معرفة الأصول، فاعتماده في معرفة الفروع أشبه. وهذا الاستدلال من ابن عربي ضرب من القياس الجلي، من نوع قياس الأَولى، ومعلوم أن الشيء لا يثبت بنفسه.

ومع هذا، فثمَّة ما يقدح في صحته؛ إذ الفرق المؤثر حاصل بين طرفيه: المقيس، والمقيس عليه، وذلك أن المخاطَب بالنظر والاعتبار للاستدلال على وجود الله تعالى وعلى وحدانيته - إنما هو مَن لم يتحصل عنده نور الإيمان من الكفار، بخلاف المسلمين، فإنهم قد فرغوا من هذا الاعتقاد، وبه كانوا مسلمين. والكافر تحت حكم عقله؛ إذ لا شرع يحكمه، فلا يسوغ أن يقال له: اسمع لله وأطع؛ لأنه لا يؤمن بالله أصلًا، ولكن الذي يسوغ أن يخاطَب بما هو تحت حكمه، وبما لا سبيل له إلى الانفلات منه، وهو العقل، فيقال له: انظر واعتبر، وارجع البصر كرتين تجد هذا الكون المدبَّر لا بُدَّ له من مدبِّر، ولا بُدَّ أن يكون هذا المدبِّر واحدًا؛ إذ لو لم يكن واحدًا لفسد الكون، ولذهب كل إله بما خلق، فإذا نظر هذا المخاطَب واعتبر، أدَّاه ذلك إلى إثبات الوجود والوحدانية، إلا أن يُعرض عن ذلك مكابرة، لا يقينًا وبرهانًا، كما قال تعالى في صفة المُعرِضين: ﴿وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّاۚ﴾ [النمل:١٤]، أو يكون إعراضه حسدًا كالذي فعلت يهود، وكلا الرجلين -المكابر والحاسد- عارف بالحق، جاحد به.

وأما تصديق الرسل ﷺ في أنهم رسل الله حقًّا، وفيما يخبرون به عن الله، فسبيله معجزاتهم التي يؤيدهم الله تعالى بها، وما خوطب بها أيضًا إلا الكافر ليؤمن، وأما المؤمن فهو في حرز من إيمانه عن طلب الدلائل والمعجزات. ومَن آمن من أتباع الرسل دون معجزة يراها، فما آمن بعقله المجرَّد، بل بنور الهداية يقذفه الله في قلبه، ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ وَلِيًّا مُّرْشِدًا ١٧﴾ [الكهف:١٧].

فإذا آمن هذا الذي كان كافرًا، فحينئذٍ يُقال له: اسمع وأطع، وإن خالف ما بلغك عن الله على لسان رسوله براهين عقلك، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾﴾ [النور:٥١]، وقال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾﴾ [الأحزاب:٣٦]، وقال: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء:٦٥].

فالخطاب بالنظر العقلي -وإن تعلَّق بالأصول- إنما كان خطابًا لمَن كان تحت حكم عقله ممن ليس بمؤمن، ولا يلزم منه جواز هذا النظر لمَن شرح الله صدره للإيمان، وإن تعلَّق نظره بفرع عملي؛ إذ هما مرتبتان متباينتان، خوطب صاحب كل واحدة منهما بما تعطيه مرتبته، ولا تقتضي إحداهما حكم الأخرى من أجل هذا الفرق بينهما، والله أعلم.

والملاحظة الأخرى: أن شأن خبر الواحد الصحيح عند ابن عربي عجيب، فهو -أول الأمر- يراه ظني الثبوت، وأنَّا إنما نقبله على حسن الظن برواته، ثم هو -بعد هذا- يجيز أن يُخصَّص به القرآن، وأن يُزاد به على القرآن، بل أجاز -كما مرَّ- أن يُنسخ به القرآن، ثم هو -ههنا- يرى القياس الجلي أقوى -عند المنصف- في الدلالة على الحكم من خبر الواحد، فلو أن ابن عربي كان ممن يقول بالقياس، لأفضى مجموع ما تقدَّم إلى أمرين:

أحدهما: أن القياس الجلي مقدَّمٌ على خبر الواحد الصحيح عند التعارض؛ لأنه أقوى منه في الدلالة على الحكم.

والآخر: أنه إذا جاز نَسخ القرآن بخبر الواحد، وهو أضعف من القياس الجلي، فلأن يجوز بهذا الأخير أولى.

وقد حكى ابن حزم عن بعض الأصوليين إجازتهم نَسخ القرآن بالقياس، ثم عقَّب على ذلك قائلًا: «وهذا قول تقشعر منه الجلود، والقياس باطل ...»، ومن العجب

العجيب أن القائلين بهذا الأمر العظيم يمنعون من نَسخ القرآن بالسُّنة، فهل في عكس الحقائق أعظم من هذا؟!»[1].

علـى أن ابـن عربي لا يقول بشـيء من ذلك، ولا يعمل بالقيـاس الجلي ولا بغيره، وهو يذكر في هذا الصدد المثال المشهور لقياس الأولى، أعني قياس ضرب الوالدين في الحرمـة على قول (أُف) التـي ورد بها النص - فيقول: «قـال أهل القياس: لا نص عندنـا فـي هـذه المسـألة، ولكـن لما قـال تعالـى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا ﴾ [الإسراء:٢٣]، قلنـا: فـإذا ورد النهي عـن التأفيف، وهـو قليل، فالضرب بالعصا أشد. فـكان تنبيهًـا مـن الشـارع بالأدنى على الأعلـى، فلا بُدَّ مـن القياس عليه؛ فإن التأفيف والضرب بالعصا يجمعهما الأذى، فقسنا الضرب بالعصا المسكوت عنه على التأفيف المنطـوق بـه، وقلنا نحن: ليس لنا التحكم على الشـارع في شـيء مما يجوز أن يُكلِّف بـه، ولا سـيما فـي مثل هذا، لو لم يَرِد في نطق الشـارع غير هذا لـم يلزمنا هذا القياس. ولا قلنا به ولا ألحقناه بالتأفيـف، وإنما حكمنا بما ورد، وهو قوله تعالى: ﴿ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ﴾ [الإسـراء:٢٣]، فأجمـل الخطـاب، فاسـتخرجنا من هذا المجمـل الحكمَ في كل ما ليس بإحسـان، والضـرب بالعصا ما هو من الإحسـان المأمور به من الشرع في معاملتنا لآبائنا، فما حَكَمنا إلا بالنص، وما احتجنا إلى قياس، فإن الدين قد كمل. ولا تجـوز الزيـادة فيه كمـا لم يجز النقـص منه، فمَن ضرب أبـاه بالعصا فما أحسن إليه، ومَـن لم يحسـن لأبيـه فقد عصى ما أمره الله به أن يعامل بـه أبويه، ومَن ردَّ كلام أبويه، وفعل ما لا يرضي أبويه مما هو مباح له تركه، فقد عقَّهما، وقد ثبت أن عقوق الوالدين من الكبائر[2]»[3].

---

(١) الإحكام ٤/ ٦٥٨.

(٢) كالذي رواه الشيخان -واللفظ للبخاري- من حديث أبي بكرة ﵁، قال: قال النبي ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكَبَائِرِ» (ثلاثًا)، فقالوا بلى يا رسـول الله. قال: «الإِشْـرَاكُ بِـاللهِ، وَعُقُوقُ الوَالِدَيْنِ» وجلس وكان متكئًا فقال: «أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ». قال فما زال يُكرّرها حتى قلنا ليته سَـكَتَ». صحيح البخاري: كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور؛ صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها.

(٣) الفتوحات ١/ ٤٦٠. وقارنه بكلام ابن حزم في المسألة نفسها: الإحكام ٧/ ٢٠٠.

مـا أمـر الله تعالى بـه»(١). لكن الرجل لـم يَعْنِهِ من هـذه الزيادة أنها تكثيـر للأحكام على خلاف المعلوم من مراد الشارع ﷺ، وهو التخفيف وتقليل الأحكام على الأُمَّة. لم يَعْنِ ابنَ حزم شـيءٌ من ذلك، وإنما قوله: إن القياس زيادة في الشـرع، معناه أن مَن قاس فقد شرع ما لم يأذن به الله تعالى من الأحكام، وأدخل في الدين ما ليس منه، وهذا كله باطل لا يجوز العمل به، ولا متابعة أحد فيه، وكل مَن عمل بالقياس من أهل العلم المعتبَرين فإنمـا هـي زَلَّـةٌ وكبـوةٌ منه. قال: «فإنمـا يوجد القياس ممـن وُجد منه على سـبيل الخطأ والغفلة عن الواجب عليه، هي زلات علماء، كمَن قال بالتقليد وما أشبه ذلك»(٢).

أما ابن عربي، فقد تقدَّم مذهبه في المنع من القياس في حقِّ نفسـه، وتجويزه العمل به في حق مَن أدَّاه اجتهاده إلى ذلك، فإن الشرع قد أثبت هذا الاجتهاد، والشرع لا يُثبت الباطـل، فليس القيـاس عنـد ابـن عربي باطـلًا يتعيَّن علـى كل أحد تركه، بـل يعمل كلٌّ بمقتضى نظره ودليله، وكون القياس عنده زيادة في الحكم لا يعني به أنه زيادة في الشرع يأثم مَن يقول بها، ولكنه أراد -كما بيَّنت نصوصه- أنه تكثير للأحكام خلافًا لمراد النبي ﷺ مـن تقليلهـا تخفيفًـا علـى الأُمَّـة؛ ولذلـك قـال -بعـد أن أقرَّ أصحـابَ القياس من المجتهدين على قياسـهم: «أما سـائر الأُمَّة، فلا يلزمهم إلا ما جاء عن الله وعن رسـوله، وما كان عن رأي أو قياس فهم فيه مخيَّرون، إن اتبعوه وقلَّدوا أصحابه، فما قلَّدوا إلا ما قرَّر الشارع حكمه في ذلك الشخص»(٣)، وإن قال بعد ذلك، «وفي هذا نظر؛ فإنه ما أُمرنا أن نسـأل إلا أهل الذكر، يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝ ﴾ [الحجر:٩]، يريد القرآن»(٤)، فكأنه تردَّد فيما قال!

فهـذا فـرق ما بين الرجلين فيمـا أنكراه من الزيادة التي يثمرهـا القياس، فلكلٍّ واحد منهما متعلَّق تمسَّك به، ولكلٍّ وجهة هو موليها، والله أعلم.

الدليل الثاني: عقد ابن عربي في كتاب «الفتوحات» بابًا للمجاهدة، ذكر فيه ما يشـق

---

(١) الإحكام ٧/ ١٢٥٥.

(٢) السابق، ٨/ ١٣٧٣.

(٣) الفتوحات ٣/ ٢٢٥.

(٤) السابق نفسه.

من الأعمال المشروعة، فقال: «فنظرنا إلى أعظم المشاق، فلم نجد أعظم من إتلاف المُهَج في سبيل الله، وهو الجهاد في سبيل الله الذي وصف الله قتلاه بأنهم أحياء يرزقون، ونهى أن يقال فيهم: أموات، ونفى العلم عمن يُلحقهم بالأموات للمشاركة في صورة مفارقة الإحساس، وعدم وجود الأنفاس»[1]، ثم توسَّل بالكلام في هذه المسألة إلى القول في إبطال القياس، وأن ما جاء من الفرق بين الشهداء المقتولين في سبيل الله والمقتولين عمومًا -مع أنهم في ظاهر الحس متشابهون- أدل دليل على أن المشابهة الظاهرة بين شيئين لا تستوجب وحدة الحكم فيهما، فلا أشبه -في ظاهر الحس- من الشهيد بالميت؛ إذ كلاهما ساكن الأعضاء، منقطع الأنفاس، لا يستجلب لنفسه نفعًا ولا يدفع عنها ضرًا، ومع هذا فما سَوَّى الشارع بين حكميهما، بل حرَّم أن يُقال أو يُظن في الشهيد أنه ميت، وصرَّح بأنه حي عند ربه يرزق. قال ابن عربي: «وهذا أدل دليل على إبطال القياس؛ لأن المعتقدين موت المجاهدين المقتولين في سبيل الله، إنما اعتقدوه قياسًا على المقتول في سبيل الله بالعلة الجامعة في كونهم رأوا كل واحد من المقتولين على صورة واحدة من عدم الأنفاس والحركات الحيوانية، وعدم الامتناع عما يراد من الفعل بهم من قطع الأعضاء، وتمزيق الجلود، وأكل سباع الطير والسباع، واستحالة أجسامهم إلى الدود والبلى، فقاسوا فأخطأوا القياس، ولا قياس أوضح من هذا، أو لا أدل في وجود العلة منه، ومع هذا أكذبهم الله، وقال لهم: ما هو الأمر في المقتول في سبيلي كالمقتول في غير سبيلي، ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ ﴾ [آل عمران:١٦٩]، فقال لهم: ذلك الحكم الذي حكمتم عليَّ ليس بعلم، وإذا لم يكن علمًا لم يكن صحيحًا، وإذا لم يصح لم يجز الحكم به مع علمنا -بإخبار الله- أن ذلك ليس بصحيح، ثم قال: ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقۡتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتُۢۚ بَلۡ أَحۡيَآءٞ وَلَٰكِن لَّا تَشۡعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾ [البقرة:١٥٤]، فنفى عنهم العلم الذي أعطاهم القياس، فإذا كان حكم هذا القياس على وضوحه وعدم الريب فيه، وتوفر أسبابه، وظهور علله الجامعة بينه وبين غيره من القتلى، وهو باطل بإخبار الله، فما ظنُّك بقياس الفقهاء في النوازل؟!»[2].

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٤٣.

(٢) السابق نفسه.

وقد رأيت أدلة ابن حزم على إبطال القياس فلم يكن من بينها هذا الدليل، وكذلك الدليل قبله (وهو كون القياس زيادة في التكليف) معناه عند ابن عربي مباين -كما مرَّ- لمعناه عند ابن حزم، والظاهر أن ابن عربي إنما اقتصر من الأدلة على ما لم يُسبق به، وأما ما احتج به سلفُه وغيره من منكري القياس، فمودَع في كتبهم لمَن أراد الوقوف عليه.

تعقيب:

إذا كان ابن عربي لا يعمل بالقياس، ولا يقول به، فكيف العمل -في مذهبه- فيما يَجِدُّ من الوقائع والنوازل وهي لا تكاد تحصى كثرة، والنصوص وإن تكاثرت فهي محدودة، معلوم أولها وآخرها؟

جواب هذا يقتضي النظر في ثلاث مراتب:

الأولى: تقرير أنه «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[1]، هذا أمر قرَّره ابن عربي إذ يقول: «لمَّا كانت الشريعة عبارة عن الحكم في المشروع له، والتحكم فيه بها، كان المشروع له عبدًا؛ لكون الحكم لا يتركه يرفع رأسه بنفسه، فما له من حركة ولا سكون إلا وللشرع في ذلك حكم بما يراه؛ فلذلك جعلت الطائفة [الصوفية] الشريعة التزام العبودية؛ فإن العبد محكوم عليه أبدًا»[2]، وقال أيضًا: «أحكام الله التي هي حدوده: وجوب، وحظر، وكراهة، وندب، وإباحة، فكل مُتصرّف بحركة وسكون فلا بُدَّ أن يكون تصرفه في واجب أو محظور أو مندوب أو مكروه أو مباح، لا يخلو من هذا»[3]، وقال: «ما ثَمَّ شيء خرج عن حكم الله فيه بأمر ما»[4]، فالحاصل أنه ما ثَمَّ نازلة إلا ولله فيها حكم بوجه من الوجوه.

---

(١) الرسالة، ص٢٠.

(٢) الفتوحات ٢/ ٥٥٢.

(٣) السابق، ٤/ ١٧٠.

(٤) السابق، ١/ ٥٩٤. وقد اختلف الأصوليون في جواز خلو بعض الوقائع عن حكم لله تعالى، قال إمام الحرمين: «أما القول في خلو الواقعة عن حكم الله تعالى، فقد اضطرب الأصوليون في جواز ذلك، فصار القاضي إلى جواز ذلك، وترقى عنه إلى وقوعه، فقطع به، وقال لا بُدَّ أن يقع ذلك؛ فإن مآخذ الأحكام محصورة مضبوطة من الكتاب والسُّنة والإجماع، والوقائع لا تنضبط ولا تتناهى، ويستحيل أن يُرَدَّ ما لا يتناهى إلى ما يتناهى». البرهان ٢/ ٨٨٢.

المرتبة الثانية: أن الأصل «أن لا تكليف، وأن الله خلق لنا ما في الأرض جميعًا، فمَن ادَّعى التحجير علينا، فعليه بالدليل من كتاب أو سنة أو إجماع»[1]، وقد فسَّر ابن عربي قوله تعالى: ﴿بَقِيَّتُ ٱللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [هود:٨٦]، فقال: «ما أُحِلَّ لك تناوله من الشيء الذي يقوم به أَوَدُكَ لتقوم به في طاعة ربك، وإنما سماه بقية الله؛ لأنه بالأصالة خلق لك ما في الأرض جميعًا، فكنت مطلق التصريف في ذلك، تأخذ ما تريد وتترك ما تريد، ثم في ثاني حال حجر عليك بعض ما كان أطلق فيه تصرفك، وأبقى لك من ذلك ما شاء أن يبقيه لك، فذلك بقية الله، وإنما جعلها خيرًا لك لأنه عَلِم من بعض عباده أن نفوسهم تعمى عن هذه البقية بما يعطيهم الأصل، فيتصرفون بحكم الأصل، فقال لهم: البقية التي أبقى الله خير لكم ﴿إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝﴾ [هود:٨٦]؛ أي مصدقين بأني خلقت لكم ما في الأرض جميعًا، فإن صدقتموني في هذا صدقتموني فيما أبقيت لكم من ذلكم، وإن فصلتم بين الأمرين فآمنتم ببعض وكفرتم ببعض لم تكونوا مؤمنين»[2]. فحاصل هذه المرتبة أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن الحاكم بها في واقعة من الوقائع غير محتاج إلى إقامة دليل على قوله؛ لأنه حاكم بالأصل. أما الذي يحتاج إلى دليل فهو الحكم بالحظر؛ لأنه خلاف الأصل. وإذا سكت الشرع عن شيء فهو عفو، قال ابن عربي: «كل ما سكت عنه الشرع فهو عافية»[3].

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٢) السابق، ٤/ ١١٧.

(٣) السابق، ١/ ٨١٣. وقد وردت بهذا المعنى آيات وأحاديث وآثار، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ﴾ [المائدة:١٠١]، ثم قال بعدها: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾ [المائدة:١٠١]، ولا ينبغي أن يُقتصر بهذه الآية على سبب نزولها فحسب، وهو أن عبد الله بن حُذافة سأل رسول الله ﷺ، وهو يخطب: مَن أبي؟ فقال: «أبُوكَ حُذَافَة». فنزلت الآية. انظر: لباب النقول في أسباب النزول ١٨١، ١٨٢.

أقول: لا ينبغي أن يُقتصر بالآية على سبب نزولها، بل هي على عمومها؛ لأن الله تعالى قال بعقبها: ﴿قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُواْ بِهَا كَٰفِرِينَ ۝﴾ [المائدة:١٠٢]، قال ابن حزم: «فصح أن ذلك في الشرائع التي يكفر مَن جحدها، ويضل مَن تركها، فصح أن ما لم يأت به نص أو إجماع فليس واجبًا علينا». الإحكام ٨/ ٢٢٥٢.

ومن الأحاديث ما رواه الحاكم، عن أبي ثعلبة الخشني ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ حَدَّ حُدُودًا =

وفي الحق أن ابن عربي يَعُدُّ المسكوت عنه -وهو العفو- من جنس المباح. نعم، لم يدل على ذلك صريح لفظه، ولكن دلَّ عليه مجموع كلامه، فقد مرَّ من مذهبه أنه «ما ثَمَّ شيء خرج عن حكم الله فيه بأمر ما»، فلا تخلو واقعة عن حكم، والإباحة عنده أصل؛ لأن الله تعالى «خلق لنا ما في الأرض جميعًا»، وما عدا الإباحة فلا يثبت إلا بنص، وما سُكت عنه فهو على أصله الأول الذي هو الإباحة، ثم الإباحة عنده حكم شرعي لا عقلي؛ «إذ الحكم للشرع في استعمال الأشياء، لا للعقل»[1]، فدلَّ مجموع ذلك على أن للمباح عند ابن عربي صورتين؛ إحداهما: أن ينطق بإباحته وحِلِّه، وهو ما دلَّت عليه النصوص بلفظ الإباحة أو الحِلّ، أو بلفظ رفع الحرج مع القرائن الدالة. والأخرى: ما سكت عنه، فبقي على الأصل.

وأما المرتبة الثالثة من مراتب الفُتيا في النوازل عند ابن عربي، فأن ينظر الفقيه في الواقعة الحادثة مستصحبًا الأصل العام الذي هو الإباحة، فإن رأى المسئول عنه منصوصًا على حكمه أو مجمعًا عليه فلا إشكال، وإلا تتبع عمومات الشريعة يطلب دخول النازلة تحت أحدها، فإن لم يجد حَكَم بالأصل الذي استصحبه وهو الإباحة. ويحق قال الشوكاني رحمه الله: «لا يخفى على ذي لُبّ صحيح، وفَهمٍ صالح أن في عمومات الكتاب والسُّنة ومطلقاتهما، وخصوص نصوصهما ما يَفِي بكل حادثة تحدث، ويقوم ببيان كل نازلة تنزل، عَرَف ذلك مَن عَرَفه وجَهِله مَن جَهِله»[2]، والله أعلم.

= فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَفَرَضَ لَكُمْ فَرَائِضَ فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَتَرَكَ أَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ مِنْ رَبِّكُمْ، وَلَكِنْ رَحْمَةٌ مِنْهُ لَكُمْ، فَاقْبَلُوهَا وَلَا تَبْحَثُوا فِيهَا». المستدرك: كتاب الأطعمة، باب شأن نزول (ما أحل الله فهو حلال).

ومن الآثار ما رواه أبو داود بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء ويتركون أشياء تقذرًا، فبعث الله تعالى نبيه ﷺ، وأنزل كتابه، وأحلَّ حلاله وحرَّم حرامه، فما أحلَّ فهو حلال، وما حرَّم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو، وتلا هذه الآية: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ﴾ [الأنعام:١٤٥]». سنن أبي داود: كتاب الأطعمة، باب ما لم يذكر تحريمه. وقد رواه الحاكم، وقال: صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. المستدرك: كتاب الأطعمة، باب شأن نزول (ما أحل الله فهو حلال).

(١) الفتوحات ١/ ٤٣٥.

(٢) إرشاد الفحول، ص٢٠٤.

ب- شَرْع مَن قبلنا

متعلَّق الكلام هنا شرع مَن قبلنا الذي صح بيقين عندنا أنه كان شرعًا لمَن سلف من الأنبياء عليهم السلام في أممهم، وليس إلا ما ذكره القرآن وحكاه الحديث. وأما ما نقلته كتبهم، فالمذهب فيه التوقف، لا نُصدِّقه ولا نُكذِّبه كما أمر رسول الله ﷺ[1].

وفي رأي ابن عربي أن هذا الذي صح أنه شرع لمَن قبلنا لا يلزمنا اتباع شيء منه ما لم نؤمر بذلك على لسان نبيِّنا ﷺ، فإن أمرَ به أخذناه شرعًا محمديًا صِرفًا، وقبلناه عن رسولنا ﷺ فقط، لا عن غيره من الأنبياء عليهم السلام، وهذا مع اعتقادنا حَقِّيَّة تلك الشرائع ولزومها لمَن أُمر بها من الأمم الخالية، كما هو الحال في المنسوخ من شرعنا، نوقن أنه حق من عند الله تعالى، ولا نعمل -مع ذلك- به؛ لأن الله جلَّ اسمه نهانا عن العمل به، وأمرنا بالعمل بناسخه إن كان، وعقيدتنا أن النَّاسخ والمنسوخ كليهما حق من عند الله، وإنما فرق بينهما زمان الامتثال لا غير.

قال ابن عربي: «أما شرع مَن قبلنا، فما يلزمنا اتباعه إلا ما قرَّر شرعنا منه، مع كون ذلك شرعًا حقًّا لمَن خوطب به، لا نقول فيه بالباطل، بل نؤمن بالله ورسوله، وما أُنزل إليه، وما أُنزل من قبله من كتابٍ وشرعٍ مُنزَّل»[2].

وقال في موضع آخر: «اعلم -أيَّدك الله- أنه لما كان شرع محمد ﷺ تضمَّن جميع الشرائع المُتقدِّمة، وأنه ما بقي لها حكم في هذه الدنيا إلا ما قرَّرته الشريعة المحمدية، فبتقريرها ثبت، فتعبدنا بها نفوسنا من حيث إن محمدًا ﷺ قرَّرها، لا من حيث إن النبي المخصوص بها في وقته قرَّرها، فلهذا أوتي رسول الله ﷺ جوامع الكلم»[3]؛ ولذلك

---

(١) روى البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: «لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الكِتَابِ وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ، وقولوا: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ﴾ [البقرة:١٣٦]». صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب «قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا».

(٢) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

(٣) السابق، ١/ ٢٨٦.

«جميع العالم المُكلَّف اليوم من الإنس والجن محمديٌّ، ليس في العالم اليوم شرع إلهي سوى هذا الشرع المحمدي»[1].

رأي ابن حزم:

ذهب ابن حزم إلى أن شرائع مَن قبلنا «ساقطة عنا، ولا يجوز العمل بشيء منها إلا أن نُخاطَب في مِلَّتنا بشيء موافق لبعضها فنقف عنده ائتمارًا لنبينا ﷺ، لا اتباعًا للشرائع الخالية»[2]، وذلك خلا شريعة إبراهيم ﷺ، لا لشيء إلا أنها -فيما يرى ابن حزم- عين شريعتنا[3].

آراء الأصوليين:

هم في هذه المسألة طائفتان:

فأما أولاهما، فذهبت إلى أن شرع مَن قبلنا غير لازم لنا، وبهذا قال أبو إسحاق الشيرازي في آخر قوليه[4]، وصحَّحه ابن السمعاني والخوارزمي[5]، والغزالي[6]، والرازي[7]، والآمدي[8]، وحكى الزركشي عن النووي تصحيحه[9]، وهو إحدى الروايتين عن أحمد[10]، وبه قالت المعتزلة[11]، والأشاعرة[12].

---

(١) الفتوحات ١/ ٢٨٦.

(٢) الإحكام ٥/ ٩٤٨.

(٣) انظر: السابق نفسه. وحري بالذكر أن ابن حزم قد حصر ما ورد ذكره في القرآن من شرائع الأنبياء السابقين ﷺ، ذاكرًا في كثير من المواضع أن الإجماع منعقد على أن العمل في شريعتنا بخلافه في تلك الشرائع.

(٤) انظر: اللمع، ص٦٣.

(٥) انظر: البحر المحيط ٦/ ٤١، ٤٢.

(٦) انظر: المستصفى، ص١٦٦.

(٧) انظر: المحصول ١/ ٥٢٠.

(٨) انظر: الإحكام ٤/ ٣٧٨.

(٩) انظر: البحر المحيط ٦/ ٤٢.

(١٠) انظر: التمهيد، للكلوذاني، ٢/ ٤١١؛ روضة الناظر ١/ ٤٥٩.

(١١) انظر: المعتمد ٢/ ٣٣٨؛ الإحكام، للآمدي، ٤/ ٣٧٨.

(١٢) انظر: الإحكام، للآمدي، ٤/ ٣٧٨.

وأما الطائفة الأخرى -وهم الحنفية- فقالوا: «المختار أنه صلى الله عليه وآله وسلم -بعد البعث- ونحن -معشر الأمَّة- متعبَّدون بشرع مَن قبلنا، ويجب علينا العمل به ما لم يظهر ناسخ، لكن على أنه شرع نبيِّنا، لا على أنه شرع نبي آخر»(١). وهذا المذهب رواية عن أحمد(٢)، وهو قول أكثر الشافعية، بل صرَّح بعضهم بأن للشافعي ميلًا إليه، وآخر بأنه نصَّ عليه(٣)، وحكى الزركشي عن القاضي ابن العربي المالكي أنه قال: «نصَّ عليه مالك في كتاب الديات من «الموطأ»، ولا خلاف عنده فيه»(٤).

وقد اختلف بعضُ أصحاب هذا الرأي في الشرع الذي يلزمنا، فقيل: شرع إبراهيم عليه السلام، وقد مرَّ قول ابن حزم في هذا، وقيل: شرع موسى عليه السلام، إلا ما نسخه شرع عيسى عليه السلام، وقيل شرع عيسى عليه السلام وحده(٥).

وقد احتجَّت كلُّ طائفة من هاتين الطائفتين بأدلة، فمما احتج به الأولون(٦) قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:٤٨]، وقوله ﷺ: «أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي؛ كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً، وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ»(٧)، وهذا الحديث صريح في الباب؛ لدلالته على اختصاص كل نبي بأُمَّته حاشا رسول الله ﷺ.

---

(١) فواتح الرحموت ٢/ ١٨٤. وانظر: أصول السرخسي ٢/ ٩٩، ١٠٠.

(٢) انظر: التمهيد ٢/ ٤١١؛ روضة الناظر ١/ ٤٥٩.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٤٢،٤٣.

(٤) السابق، ٦/ ٤٣. ولعل ابن العربي يشير إلى قول الإمام مالك: «والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال، والقصاص أيضًا بين الرجال والنساء؛ وذلك أن الله تبارك وتعالى قال في كتابه: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة:٤٥]، فذكر الله تبارك وتعالى أن النفس بالنفس، فنفس المرأة الحرة بنفس الرجل الحر، وجرحها بجرحه». الموطأ: كتاب العقول، باب القصاص في القتل.

ووجه الاستدلال أن الآية التي ذكرها الإمام مالك محتجًا لما يراه من وجوب القصاص بين الرجال والنساء إنما هي حكاية لشريعة التوارة، فلو لم يرها شرعًا لنا لما استجاز الفتيا بها في شرعنا، والله أعلم.

(٥) انظر: البحر المحيط ٦/ ٤٣.

(٦) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٦٧، ٩٦٨؛ روضة الناظر ١/ ٤٥٩-٤٦٢؛ المحصول ١/ ٥٢٠ -٥٢٢.

(٧) رواه الشيخان -واللفظ لمسلم- من حديث جابر بن عبد الله. صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ «جُعِلَت لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»؛ صحيح مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

ومما احتجَّت به الطائفة الأخرى[1] قوله تعالى -بعد ذكر جماعة من الأنبياء والرسل ﷺ: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡۗ ﴾ [الأنعام:٩٠]، وقد ذهب الشوكاني إلى أنه لا أوضح ولا أصرح في الدلالة على هذا المذهب من هذه الآية[2].

وأجيب بأن المراد التوحيد وما وافقت فيه شريعتنا شريعة مَن قبلنا؛ إذ لو كان الأمر على عمومه لما جاز لنا أن نخالف في شيء من شرعنا شرعَ مَن قبلنا، وقد وقع ذلك كثيرًا، فدلَّ على أن الأمر في الآية عام أُريدَ به الخاص.

واحتجُّوا كذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾ [المائدة:٤٤]. والجواب: أن اقتصارنا في الحكم على شرعنا حكمٌ بما أنزل الله، فلسنا ممن دخل في هذا الوعيد.

واحتجُّوا بأنه ﷺ كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه فيه شيء[3]. والجواب ما قاله ابن حزم: «هذا الحديث من أقوى الحُجج عليهم؛ لأنه نص فيه على أنه ﷺ إنما كان يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه فيه شيء، فصح أنه ﷺ إنما كان يفعل ذلك في المباح له فعله وتركه مما لم يُنه عنه ولا أُمر به، وهذا غير ما نحن فيه، وإنما كلامنا في وجوب شرائعهم ما لم نُنه عنها، وفي سقوطها حتى نُؤمر بها، وأما الزي المباح وفَرْق الشَّعر وسَدْلُه، فكل ذلك مباح حتى الآن فعله وتركه»[4].

واحتجُّوا بأن رسول الله ﷺ حين أُتي بيهوديين زَنَيا، سأل عن حكم التوراة، فلما

---

(١) انظر: الإحكام، لابن حزم، ٥/ ٩٦١-٩٦٧؛ روضة الناظر ١/ ٤٦٢-٤٦٥؛ المحصول ١/ ٥٢٣، ٥٢٤.

(٢) انظر: إرشاد الفحول، ص٢٤٠.

(٣) رواه البخاري من حديث ابن عباس رضي الله عنهما. صحيح البخاري: كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ.

والحق أن الاحتجاج بهذا الخبر في هذا الموطن غريب؛ لأن فيه أن أهل الكتاب كانوا يسدلون رؤوسهم وأن المشركين كانوا يفرقون رؤوسهم، فوافق رسول الله ﷺ أهلَ الكتاب أول الأمر فسدل شعره، ثم خالفهم بعد ذلك ففرقه، فإذا استدلوا بالسدل على حبّه ﷺ موافقة أهل الكتاب، فعلام يستدلون بالفرق، وهو آخر الفعلين؟!

(٤) الإحكام ٥/ ٩٦٦، ٩٦٧.

أُخبر أنه الرجم وأنهم تركوه، أمرَ بهما فرُجِمَا[1]. والجواب: أن الرجم من شريعتنا، وإنما أراد رسول الله ﷺ أن يُبكِّت يهود، وينعى عليهم تركهم حدود الله تعالى، ودليل ذلك ما رواه مسلم أنه ﷺ قال: «اللهُمَّ إِنِّي أَوَّلُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَكَ إِذْ أَمَاتُوهُ»[2]. والله تعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

(١) رواه البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. صحيح البخاري: كتاب المناقب، باب قوله تعالى: ﴿ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾ [البقرة:١٤٦].

(٢) صحيح مسلم: كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة، في الزنى.

الفصل الثاني

الأحكام الشرعية ومباحث التكليف

- أولًا: الأحكام التكليفية
- ثانيًا: تكليف ما لا يُطاق
- ثالثًا: تكليف الكفار بفروع الشريعة
- رابعًا: مأخذا التكليف (الأمر والنهي)

توطئة:

ترجع مادة (حكم) في اللغة إلى معنى المنع والرد، والعرب تقول: حَكَمت وأَحْكَمت وحَكَّمت بمعنى منعت ورددت. ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم؛ لأنه يمنع الظالم من الظلم. وحَكَم الرجلَ وأَحْكمه وحَكَّمَه: منعه مما يريد. قال الأصمعي: ومنه سميت حَكَمَةُ اللجام؛ لأنها تَرُدُّ الدابة. وقال ابن سِيدَه: الحُكْم القضاء، والأزهري: الحُكْم القضاء بالعدل. ولا يخفى ما بين (القضاء) و(المنع والرد) من مناسبة؛ فإن القاضي يمنع الظالم من ظلمه، ويَرُدُّ على المظلوم حقَّه. ومن أسمائه تعالى: الحكيم، والحَكَم، والحاكم، وأحكم الحاكمين. وقد يطلق الحُكْمُ ويراد به العلم والفقه، كما قال الله تعالى في حق يحيى بن زكريا ﷺ: ﴿ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا ۝ ﴾ [مريم:١٢]؛ أي علمًا وفقهًا[١].

وأما في الاصطلاح الأصولي، فقيل: الحُكْم هو خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المُكلَّفين، وهو قول الغزالي[٢]. وقيل: هو الخطاب المتعلّق بأفعال المُكلَّفين، بالاقتضاء، أو التخيير، وهو قول الرازي[٣]. وقيل: هو خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية، وهو اختيار الآمدي[٤]. وقيل: «الحكم هو الخطاب المتعلّق بأفعال المُكلَّفين بالاقتضاء، أو التخيُّر، أو الوضع»[٥] وهو أوفاها؛ «لاشتماله على الحكم التكليفي، والحكم الوضعي»[٦].

والحق أني لم أقف لابن عربي على كلام في تعريف الحكم الشرعي؛ ولذلك ابتدأتُ بحكاية أقوال الأصوليين على غير ما جرت به سنة هذا الكتاب من تقديم كلامه.

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة (حكم).

(٢) المستصفي، ص٤٥.

(٣) المحصول ١/ ١٥. وقيَّد القاضي البيضاوي هذا الحدَّ بكونه «خطاب الله تعالى»، واستحسنه الإسنوي. انظر: نهاية السول ١/ ٣١.

(٤) الإحكام ١/ ٨٥.

(٥) إرشاد الفحول، ص٦. وانظر: أصول الفقه، لأبي زهرة، ص٢٦.

(٦) القاموس المبين ١٠٤، ١٠٥.

ثـم إن الحكم الشـرعي عند الأصوليين قسـمان: تكليفي، ووضعـي. فأما التكليفي، فلأرجـئ الحديـث عنه إلى حين؛ فإن مـدار هذا البحث عليه، ولابن عربي فيه كلام لعله لـم يسـتوفِ جميع مسـائله كما هي مبسـوطة في كتـب الأصول، ولكن فيـه -مع ذلك- مَقْنَعًا لمَن أراد أن يتعرف مذهبه.

ولا كذلـك الحـال فـي أحكام الوضـع، فإني لم أرَ لـه فيها إلا كلمة يسيرة هي قوله -عقـب إفاضتـه فـي إثبـات أن المعلـول العقلي لا تكـون له إلا علـة واحـدة: «وأما في الوضعيـات، فقـد يعتبر الشـرع أمورًا تكون بالمجموع سـببًا في ترتيـب الحكم، هذا لا يُمنع»[1].

ولعله يشير بقوله: «تكون بالمجموع» إلى ما نبَّه عليه الأصوليون من ضرورة وجود السبب، وحصول الشرط، وارتفاع المانع، فعدَّ -لا على اصطلاح الأصول- هذه الثلاثة - وهي أحكام الوضع- سببًا يُتوصل به إلـى الحكم التكليفي، ولـم أره فصَّل أكثر من ذلـك، وليس ما قاله مما يأذن بدرس، أو بحـث، أو مقارنة حتى أفيض فيه، ولكني -مع ذلك- ذاكر في هذه التوطئة طَرَفًا مما قاله الأصوليون فيها طلبًا لشـرح عبارته السـابقة؛ ولأنـه سـيأتي ذكر أحكام الوضـع مجملة في بعض مباحث هذا الفصـل، فكان تفصيلها ههنا مغنيًا عن إعادته هناك.

والأحكام الوضعية -كما تقدَّم- ثلاثة: سبب، وشرط، ومانع.

وسـميت هذه الثلاثة وضعية؛ «لأن الشارع وضعها علامات لأحكام تكليفية وجودًا وانتفاء»[2]. واختلف الأصوليون في مبحث (العزيمة والرخصة)، فمنهم مَن عدَّهما من خطـاب الوضـع، كالآمـدي[3]، والشـاطبي[4]؛ ومنهـم مَـن ألحقهما بخطـاب التكليف، كالزركشي، واحتج لذلك بأن الأصوليين دأبوا على تقسيم الرُّخص إلى واجبة، ومندوبة،

---

(١) الفتوحات ١/ ٣٣٢.

(٢) إرشاد الفحول، ص٦.

(٣) انظر: الإحكام ١/ ١١٠ وما بعدها.

(٤) انظر: الموافقات ١/ ١٣٥.

ومباحة، فكان هذا التقسيم عين الدليل على أن الرخصة من أحكام التكليف، لا من أحكام الوضع[1]. ووافقه من المُحدَثين الشيخ محمد أبو زهرة، فقال أولَ بحثه في العزيمة والرخصة: «هذا باب يتبع الحكم التكليفي؛ لأن من مقتضاه أن ينتقل ما هو موضع النهي إلى مباح، أو ما هو مطلوب على وجه الحتم واللزوم إلى جائز الترك في أمدٍ معلوم، فهو باب بين الانتقال من حكم تكليفي إلى آخر»[2].

ولابن عربي كلام في العزيمة والرخصة، ولكن من وجه آخر سوى الذي ذكره الأصوليون في كتبهم، وسيأتي في إبَّانه إن شاء الله تعالى. ولأَعُد إلى ما كنت بصدده من حديث الأصوليين عن أحكام الوضع الثلاثة.

فأما السبب في اصطلاحهم، فهو الوصف الظاهر المنضبط الذي يلزم من وجوده وجود الحكم، ومن عدمه عدم الحكم[3]، وأرجح من هذا التعريف قول الآمدي في حدِّ السبب: «هو كل وصف ظاهر منضبط، دلَّ الدليل السمعي على كونه معرفًا لحكم شرعي»[4]، وإنما ترجَّح هذا التعريف لنصّه على كون الدليل سمعيًا، ولتقييده الحكم بكونه شرعيًا، وهذان يفيدان الحد منعًا خلا منه الأول كما هو ظاهر.

ومثال ما جعله الشرع سببًا لحكم تكليفي الزنا سببًا لوجود الرجم، ورؤية الهلال سببًا لوجوب الصوم، وبلوغ النِّصاب سببًا لوجوب الزكاة. ولا يترتب شيء من هذه الأحكام التكليفية على سببه إلا مع وجود الشرط، وارتفاع المانع.

ثم إن من الأصوليين مَن أنزل السبب منزلة العلة، فجعلهما شيئًا واحدًا، ومنهم مَن فرَّق، فقال: بينهما عموم وخصوص، وجعل من السبب مناسبًا للحكم التكليفي الذي نِيط به وغير مناسب، وخصَّ العلة بوصف المناسبة. وعلى هذا الفصل، فكلُّ علةٍ سببٌ ولا عكس. والخلاف آيلٌ في حقيقته إلى الاصطلاح، ولا مشاحة فيه، «والحقائق في

---

(١) انظر: البحر المحيط ١/ ٣٢٧.

(٢) أصول الفقه، لأبي زهرة، ص٤٧.

(٣) انظر: إرشاد الفحول، ص٦؛ القاموس المبين، ص١٣٢.

(٤) الإحكام ١/ ١١٠. وانظر: أصول الفقه، لأبي زهرة، ص٥١.

جملتها متحدة، فالذين يعتبرون العلة داخلة في معنى السبب يقسمون السبب إلى قسمين: سبب غير مناسب للحكم[1]، وسبب مناسب للحكم[2]، وبهذا التقسيم تلتقي الحقائق وتجتمع»[3].

وأما الشرط، فحقيقته ما لزم من عدمه عدم الحكم، ولم يلزم من وجوده وجوده[4]، كالوضوء للصلاة، فإنه شرطها، فلا يصح إيقاعها بدونه، وإن صح وجوده دون إيقاعها. وكالحَوْل في الزكاة، فإنه شرط وجوبها، وقد يحول ولا تجب لعدم بلوغ المال النِّصاب، أو لوجود مانع من دَين مستغرق للمال عند مَن يعده مانعًا من الفقهاء.

وأما المانع، فهو عكس الشرط، «وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم»[5]، وزاد بعضهم: «ولا يلزم من عدمه وجود الحكم، ولا عدمه لذاته»[6]، ومثَّل الأصوليون لما يكون مانعًا بالحيض، فإنه مانع من وجوب الصلاة والصوم[7].

ومما تقدَّم يظهر أن «المعتبَر في المانع وجوده، وفي الشرط عدمه، وفي السبب وجوده وعدمه»[8].

---

(١) ومثاله: جعل الزوال سببًا لوجوب الصلاة؛ فإن العقل لا يستقل بمعرفة وجهه.

(٢) ومثاله: كون الإسكار علة لتحريم الخمر؛ فإنه معنى معقول؛ ولذلك امتنع بعض الفضلاء في الجاهلية عن معاقرتها؛ لما رأوه من الآفة في ذلك، وما دلَّهم عليه إلا دليل العقل.

(٣) أصول الفقه، لأبي زهرة، ص٥٤.

(٤) انظر: إرشاد الفحول، ص٧؛ القاموس المبين، ص١٤٠. وقال السرخسي: «الشرط اسم لما يضاف الحكم إليه وجودًا عنده، لا وجوبًا به، فإن قول القائل لامرأته: إن دخلتِ الدار فأنت طالق، يجعل دخول الدار شرطًا حتى لا يقع الطلاق بهذا اللفظ إلا عند الدخول، ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافًا إلى الدخول موجودًا عنده، لا واجبًا به، بل الوقوع بقوله: أنت طالق عند الدخول، ومن حيث إنه لا أثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به، ولا من حيث الوصول إليه، لم يكن الدخول سببًا ولا علة، ومن حيث إنه مضاف إليه وجودًا عنده كان الدخول شرطًا فيه». أصول السرخسي ٢/ ٣٠٣.

(٥) روضة الناظر ١/ ١٨١.

(٦) القاموس المبين، ص١٩٣.

(٧) انظر: السابق.

(٨) السابق نفسه.

ومما يلحق بأحكام الوضع عند بعض الأصوليين الكلام في الصحة والفساد والبطلان، ومنهم مَن عدَّ =

حديث ابن عربي عن العزائم والرُّخَص[1]:

قد أسلفت أن لابن عربي كلامًا في العزيمة والرخصة، لكن ليس من الوجه الذي ذكره الأصوليون في كتبهم، وإنما من جهة الرياضات والمجاهدات، وأصول التربية في طريق القوم؛ وذلك أن جماعة من أشياخ الصوفية تركوا الترخُّص جملة، وأمروا مريديهم بذلك، وحملوهم عليه رياضةً لنفوسهم، وقمعًا لأهوائهم؛ فإن النفس مجبولة على طلب التخفُّف والاسترواح، وهما حاصلان في الرُّخص بلا شك، فخشي هؤلاء أن يكون قيامهم بالرخصة -وإن من وجه شرعي- طلبًا لحظ النفس، وموافقة لمَنازع الهوى، لا تمسُّكًا بشرع الله في قبول صدقته تعالى، وغلب عليهم هذا النظر حتى أدَّاهم إلى اختيار أخف الضررين -وهو ترك الرخصة المشروعة- دون أشدهما، وهو مواتاة النفس في تحصيل حظوظها[2].

= ذلك تقسيمًا آخر للحُكم كالرازي والبيضاوي، ولكني لم أقف لابن عربي على كلام في واحد منها؛ فلذلك اقتصرت على ما تقدَّم.

(1) العزيمة في اللغة: القصد المؤكد، وفي الاصطلاح: «الحكم الثابت لا على خلاف الدليل، كإباحة الأكل والشرب، أو على خلاف الدليل، لكن لا لعذر، كالتكاليف». نهاية السول ١/ ٧٧. ومراده بالدليل: الأصل الذي هو عدم التكليف، قال: «والأصل من الأدلة الشرعية». السابق، ١/ ٧٤. وقد ثبتت التكاليف الشرعية خلافًا للأصل الذى هو عدمها، فهذا قوله: «أو على خلاف الدليل»، وأما قوله: «لكن لا لعذر»، فمعناه إيجابها من الله تعالى ابتداء دون عذر موجِب من مشقة أو حاجة، بخلاف الرخصة، فإنها «الحكم الثابت على خلاف الدليل لعذر». السابق، ١/ ٧٣.

ومنها واجب كأكل الميتة لمَن خشي على نفسه التلف، ومندوب كالقصر للمسافر، ومباح كعقود السَّلَم والإجارة؛ فإنهما عقدان على معدوم، فإن السَّلَم: تقديم الثمن، وتأخير المثمون. الثمر الداني في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ص٣٣٩. وانظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٢/ ٢٨٨-٢٩٠. والإجازة عقد على منفعة مباحة معلومة من عين مُعيَّنة أو موصوفة في الذمة مدة معلومة، أو عمل معلوم بعوض معلوم. الروض المربع بشرح زاد المستقنع، ص٣٠٣. وانظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١/ ٦١، ٦٢.

وأما الرخصة لغة، فقال الجوهري: «الرخصة في الأمر: خلاف التشديد فيه». الصحاح، مادة (رخص).

(2) ولعل هذا الفقه منهم يعتضد بما ذكره الشاطبي من أن إباحة الترخُّص إنما هي من قبيل رفع الحرج. انظر: الموافقات ١/ ٢٣٧، ٢٣٨. وغاية ذلك أن المترخِّص قد رُفع عنه الإثم، ولا فضل هنالك فوق ذلك يُبتغى، وهذا فيما لم يكن الأخذ بالرخصة فيه واجبًا أو مندوبًا.

ولا كذلك الأمر في ميزان الطريق عند ابن عربي، فإن طريق الصوفية عنده «عبارة عن مراسم الحق المشروعة التي لا رخصة فيها من عزائم ورخص في أماكنها»[(١)]، فجعل الرُّخص إذا استُعملت في مواطنها التي عيَّنها الشرع من جملة العزائم، ثم زاد الأمر بيانًا، فقال: «فإن الرُّخص في أماكنها لا يأتيها إلا ذو عزيمة»[(٢)]، ثم نبَّه على غلط مَن ظنَّ غير ذلك، فقال «فإن كثيرًا من أهل الطريق لا يقول بالرُّخص، وهو غلط؛ فإنه يفوته محبة الله في إتيانها[(٣)]، فلا يكون له ذوق فيها، فهو كمَثَل الذي يقضي ولا يتنفل دائمًا، وهو غاية الخطأ، بل المشروع أن يتطوع، فإن نقصت فرائضه كمُلت له من تطوعه، وهو النوافل[(٤)]، وإن لم ينتقص منها شيئًا كانت له نوافل كما نواها، ويحصل له ذوق محبة الله من أجلها[(٥)]، فقد أبطل شرع الله مَن لم تكن هذه حاله، فإنه إن كانت فريضته

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٣٠. وقد نبّه الشيخ على هذا المعنى في غير موضع من «الفتوحات»، كقوله: «وما لنا طريق إلى الله إلا ما شرع» ١/ ٧٩٣. وقوله: «لا طريق لنا إلى الله إلا ما شرعه، فمَن قال بأن ثَمَّ طريقًا إلى الله خلاف ما شرع، فقوله زور» ٢/ ٣٦٠. وقوله: «فالشرائع آداب الله التي نصبها لعباده، فمَن وَفي بحق شرعه فقد تأدب بأدب الحق» ٤/ ٦٢.

(٢) السابق، ٢/ ١٣٠.

(٣) يشير إلى ما رواه الإمام أحمد من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ تُؤْتَى مَعْصِيَتُهُ». المسند ٥/ ٢٧٢، ٢٧٣. وقد رواه السيوطي في: الجامع الصغير (١٨٩٤)، ورمز له بالصحة، وقال المناوي: «رجال أحمد رجال الصحيح». التيسير شرح الجامع الصغير ٢/ ١٩٤. وصحَّحه كذلك الشيخ شاكر في: حاشيته على المسند ٥/ ٢٧٢.

(٤) يشير إلى قوله ﷺ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ العَبْدُ يَوْمَ القِيَامَةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلَاتُهُ، فَإِنْ صَلُحَتْ فَقَدْ أَفْلَحَ وَأَنْجَحَ، وَإِنْ فَسَدَتْ فَقَدْ خَابَ وَخَسِرَ، فَإِنْ انْتَقَصَ مِنْ فَرِيضَتِهِ شَيْءٌ، قَالَ الرَّبُّ ﷻ: انْظُرُوا هَلْ لِعَبْدِي مِنْ تَطَوُّعٍ فَيُكَمَّلَ بِهَا مَا انْتَقَصَ مِنَ الفَرِيضَةِ، ثُمَّ يَكُونُ سَائِرُ عَمَلِهِ عَلَى ذَلِكَ». رواه الترمذي في: جامعه، وقال حسن غريب من هذا الوجه: كتاب الصلاة، باب ما جاء أن أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة الصلاة؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب قول النبي ﷺ: «كل صلاة لا يتمها صاحبها تتم من تطوعه»؛ والنسائي في: الصغرى: كتاب الصلاة، باب المحاسبة على الصلاة؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب إقامة الصلاة والسُّنة فيها، باب ما جاء في أول ما يحاسب به العبد الصلاة. وصحَّحه الألباني انظر: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٢٤٠.

(٥) يشير إلى قول الله تعالى في الحديث القدسي: «وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ» الحديث. صحيح البخاري: كتاب الرقاق، باب التواضع.

تامة لم يجز قضاؤها، فقد شرع ما لم يُشرع له، ولم يأذن به الله، وأن الله ما يكتبها له نافلة، فإنه ما نواها، وقد أساء الأدب مع الله حيث سمَّاها الله تطوعًا، وقال هذا: قضاء! فلا يحصل له ثمرة النوافل؛ لأنها غير منوية، ولا ورد في ذلك شرع أنه يُكتب له ما نواه قضاءً نافلةً»[1].

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٣٠.

أولًا: الأحكام التكليفية

قال ابن عربي: «أحكام الله التي هي حدوده: وجوب، وحظر، وكراهة، وندب، وإباحة. فكلٌّ متصرِّف بحركة وسكون، فلا بُدَّ أن يكون تصرُّفه في واجب، أو محظور، أو مندوب، أو مكروه، أو مباح – لا يخلو من هذا»[١].

فأحكام التكليف عنده خمسة، وهي كذلك عند ابن حزم، قال: «مراتب الشريعة خمسة: حرام وفرض، وهذان طرفان، ثم يلي الحرام المكروه، ويلي الفرض الندب، وبين الندب والكراهة واسطة، وهي الإباحة»[٢].

وهذا مذهب الجمهور، فقد قال الغزالي: «الأحكام الثابتة لأفعال المُكلَّفين خمسة: الواجب، والمحظور، والمباح، والمندوب، والمكروه»[٣]، وبه قال إمام الحرمين[٤]، والرازي[٥]، والآمدي[٦]، والزركشي[٧]، والإسنوي[٨]، والسبكي[٩]، وابن قدامة[١٠]، والشاطبي[١١]، والشوكاني وزاد أن «تسمية الخمسة تكليفية تغليب؛ إذ لا تكليف في الإباحة، بل ولا في الندب، والكراهة التنزيهية عند الجمهور»[١٢].

---

(١) الفتوحات ٤/ ١٧٠.

(٢) الإحكام ٣/ ٤٤٤.

(٣) المستصفي، ص٥٢.

(٤) انظر: البرهان ١/ ٢١٣ وما بعدها.

(٥) انظر: المحصول ١/ ١٧، ١٨.

(٦) انظر: الإحكام ١/ ٨٥.

(٧) انظر: البحر المحيط ١/ ١٧٥.

(٨) انظر: نهاية السول ١/ ٤٣، ٤٤.

(٩) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج ١/ ١٥.

(١٠) انظر: روضة الناظر ١/ ٩٧.

(١١) انظر: الموافقات ١/ ٧٦ وما بعدها.

(١٢) إرشاد الفحول، ص٦.

وخالفت الحنفية، فجعلوا الأحكام سبعة، وفرَّقوا بين الفرض والواجب[1]، وفرَّقوا كذلك بين المحرم والمكروه كراهة تحريم[2]، فأحكام التكليف عندهم: فرض، ووجوب، وندب، وإباحة، وكراهة تنزيه، وكراهة تحريم، وحرام.

حدود أحكام التكليف عند ابن عربي:

لابن عربي عبارة جامعة ذكر فيها حدَّ كل حكم من أحكام التكليف، وهي قوله: «تنقسم الكلمة الإلهية إلى خبر وحكم، ثم ينقسم الحكم إلى أمر ونهي، ثم ينقسم الأمر إلى قسمين: إلى مُخيَّرٍ فيه وهو المباح، وإلى مُرغَّبٍ فيه. ثم ينقسم المرغَّب فيه إلى قسمين: إلى ما يُذم تاركه شرعًا، وهو الواجب والفرض، وإلى ما يُحمد بفعله، وهو المندوب، ولا يُذم بتركه.

والنهي ينقسم قسمين: نهي عن أمر يتعلَّق الذم بفعله وهو المحظور، ونهي يتعلَّق الحمد بتركه ولا يُذم بفعله، وهو المكروه»[3].

فقد قسم الحكم إلى أمر ونهي، ثم أدرج في الأمر الواجبَ، والمندوب، والمباح

---

(١) الفرض -في اصطلاحهم: ما ثبت اقتضاء فعله بدليل قطعي، «وحكم هذا القسم شرعًا أنه موجِب للعلم اعتقادًا، باعتبار أنه ثابت بدليل مقطوع به، ولهذا يكفر جاحده، وموجِب للعمل بالبدن؛ للزوم الأداء بدليله، فيكون المؤدي مطيعًا لربه، والتارك للأداء عاصيًا». أصول السرخسي ١/ ١١١.
أما الواجب: فهو ما ثبت اقتضاء فعله بدليل ظني، ولذلك «لا يلزم اعتقاد حقِّيته؛ لثبوته بدليل ظني، ومبنى الاعتقاد على اليقين، لكن يلزم العمل بموجبه؛ للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن، فجاحده لا يكفر، وتارك العمل به -إن كان مؤولًا- لا يفسق ولا يضلل؛ لأن التأويل في مظانه من سيرة السلف، وإلا فإن كان مستخفًا يضلل؛ لأن ردَّ خبر الواحد والقياس بدعة، وإن لم يكن مؤولًا ولا مستخفًا يفسق؛ لخروجه عن الطاعة بترك ما وجب عليه». شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، للتفتازاني، ٢/ ٢٥٩. والحق أن هذه التفرقة بين الفرض والواجب إنما ترجع إلى الاصطلاح، لا إلى المعنى، ولذلك قال الغزالي: «ونحن لا ننكر انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون، ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعاني». المستصفي، ص٥٣.

(٢) المُحرَّم عند الحنفية: ما ثبت النهي عنه بدليل قطعي، أما المكروه كراهة تحريم: فما كان دليل النهي عنه ظني الثبوت، كقولهم في الفرق بين الفرض والواجب سواء بسواء. انظر: فواتح الرحموت ١/ ٥٨.

(٣) الفتوحات ٢/ ٢٥٤.

علـى خـلاف بينها في اللزوم والترغيـب وما ينبني عليهما، وأدرج فـي النهي المحظورَ، والمكروه على ذكر ما بينهما من الاختلاف أيضًا.

ودونك تفصيل حدود الأحكام عنده كما هي مأخوذة من عبارته:

فالواجـب: مـا أمر به الشـارع أمرًا لازمًا، ورغَّب فيه بحيث يُـذم تاركه. وهو الفرض أيضًا، فإنهما عنده سواء كما هو ظاهر من عبارته السابقة، بل لقد صرَّح بذلك في قوله: «الواجب عندنا والفرض على السواء، لفظان متواردان على معنى واحد، فلا فرق عندنا إذا قلت: أوجب أو فرض»[1].

والمندوب: ما أمر به الشـارع، ورغَّب فيه، لا على جهة اللزوم، بحيث يُحمد فاعله ولا يُذم تاركه.

وفي معنى المندوب المستحب والسُّنة، قال: «والمندوب والمستحب والسُّنة، وما شئت فقل في ذلك»[2].

والمباح: ما أمر به الشـارع على جهة التخيير بين الفعل والترك، فهو «الذي يسـتوي فعله وتركه، فلا أجر فيه ولا وزر شرعًا»[3].

فهذه الثلاثة أقسام الأمر عنده، أما قسما النهي فهما:

المحظور أو المحرم: وهو ما نهى عنه الشارع نهيًا لازمًا، بحيث يُذم فاعله.

والمكروه: وهو ما نهى عنه الشارع، لا على جهة اللزوم، بحيث يُحمد تاركه ولا يُذم فاعله.

---

(١) الفتوحات ١/ ٤١٨.

(٢) السابق، ١/ ٤٢٥.

(٣) السـابق، ١/ ٣٥٩. وقد توسَّـع ابن حزم في مفهوم الإباحة فعمَّ بها المندوب، والمكروه، والمباح المطلق. قال: «والإباحة تنقسم أقسامًا ثلاثة: ندب يؤجر على فعله ولا يعصي بتركه ولا يؤجر، وكراهية يؤجر على تركهـا ولا يعصـي بفعلهـا ولا يؤجر، ومباح مطلق لا يؤجر على فعلـه ولا على تركه، ولا يعصي بفعله ولا بتركه». النبذ، ص٣٠. ووجه هذا الكلام أن التخيير الشرعي للمُكلَّف ثابت في هذه الثلاثة الأحكام، وإلى التخيير ترجع حقيقة الإباحة، والله أعلم.

تعقيب:

ثمّة ملاحظات على ما ذكرته آنفًا من حدود الأحكام عند ابن عربي:

أولاها: أنه عدَّ الحكم قسيم الخبر في الكلمة الإلهية، وإذ كان ذلك كذلك، فقد قيَّد -بهذه القسمة- جميع أنواع الحكم بقيد الشرع؛ لأنه لا ينسب إلى الله إلا ما شرع، بل لقد صرَّح بذلك في غير موضع، فقال: «الحكم في الأشياء للشرع، لا للعقل، والشرع هو حكم الله في الأشياء[1]»، وقال: «الحكم للشرع في استعمال الأشياء، لا للعقل»[2]، وقال: «الأديب هو الواقف من غير حكم حتى يحكم الشارع الحق، ﴿وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَٰكِمِينَ ۝٨٧﴾ [الأعراف:٨٧]، فإذا حكم وقف الأديب حيث حكم، لا يزيد ولا ينقص»[3]، وإنما سلك هذا المسلك طلبًا للخروج من مذهب الاعتزال[4]. وفي عبارته هذه ما يدل على مذهبه في مسألة أخرى، وهي مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وصريح لفظه يدل على كَمِين رأيه، وهو أنه لا حكم ما لم يرد شرع؛ لا بحظر، ولا بإباحة، وهو اختيار ابن حزم، فقد قال بعد حكايته المذاهب في المسألة: «وقال آخرون -وهم جميع أهل الظاهر، وطوائف من أصحاب القياس: ليس لها -يعني الأشياء- حكم في العقل أصلًا، لا بحظر ولا بإباحة، وإن كل ذلك موقوف على ما تَرِدُ به الشريعة»[5]، ثم قال: «وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره»[6].

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٩٤.

(٢) السابق، ١/ ٤٣٥.

(٣) السابق، ١/ ٤٣٤.

(٤) وقد نبّه الرازي على فائدة هذا القيد عقب ذكره حد الواجب عنده، وأنه «ما يُذم تاركه شرعًا على بعض الوجوه»، فقال: «وقولنا: شرعًا، إشارة إلى ما نذهب إليه من أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع». المحصول ١/ ١٨.

وعقَّب الإسنوي بأن ذلك «على خلاف مذهب المعتزلة». نهاية السول ١/ ٤٦. وتعقيب صاحب المنهاج في إهماله هذا القيد في «رسم المندوب والمكروه والمباح، مع أن المدح على الفعل في المندوب، وعلى الترك في المكروه لا يثبت عندنا (يعني الأشاعرة) إلا بالشرع، وكذلك نفي المدح والذم عن المباح». السابق، ١/ ٥٣.

(٥) الإحكام ١/ ٨٣.

(٦) السابق نفسه.

وثانيها: نص ابن عربي على أن المندوب مأمور به، فإنه جعله قسيم الواجب في كون كليهما مأمورًا به مرغّبًا فيه، ثم يقوم الفرق بينهما في أن تارك الواجب مذموم شرعًا، خلافًا لتارك المندوب، فإنه لا يُذم بتركه، وإن كان يُحمد بفعله.

وبهذا الرأي قال ابن حزم، فقد حدَّ المندوب بأنه «أمر بتخيير في الترك إلا أن فاعله مأجور، وتاركه لا آثمٌ ولا مأجور»[1]، فعدَّ المندوب مأمورًا به على جهة التخيير في الترك.

وغالب ظني أن كلا الشيخين يرى أن الأمر في الندب على جهة المجاز لا الحقيقة؛ لكونهما اشترطا القرينة في صرف الأمر عن دلالته على الوجوب إلى الندب؛ وذلك أن الأمر عندهما إذا ورد مُعَرًّى عن القرائن، دلَّ على وجوب المأمور به[2]، وإذا كان الأمر حقيقة في الوجوب، فهو في الندب مجاز، والله أعلم.

وقد حكى الزركشي هذا الرأي عن طائفة من الأصوليين، فقال: «قال الكرخي، وأبو بكر الرازي: ليس مأمورًا به [أي المندوب] حقيقة، بل مجازًا، واختاره الشيخ أبو حامد، وأبو إسحاق، وأبو بكر الشاشي، وإلكيا الهراسي، واستحسنه ابن السمعاني، ونقله المازري عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، وقال ابن العربي: إنه الصحيح»[3].

وذهب جماعة آخرون إلى أن المندوب مأمور به حقيقة، منهم الغزالي[4]، والقاضي الباقلاني[5]، وابن الصباغ[6]، وأبو بكر الدقاق[7]، والآمدي[8].

---

(١) الإحكام ١/ ٧٠. وهذا القول لابن حزم خلاف ما عزاه الزركشي إلى الظاهرية من أن المندوب عندهم غير مأمور به. انظر: البحر المحيط ١/ ٢٨٨. وحاصل مذهب ابن حزم وجميع الظاهرية أن الأمر إذا ورد مُعَرًّى عن القرائن، فهو على الوجوب «ما لم يرد نص، أو إجماع على أنه منسوخ، أو أنه مخصوص، أو أنه ندب». الإحكام ٣/ ٤٠٢، فالمندوب مأمور به عندهم، وإنما تدل قرائن الأحوال على أنه مصروف عن اللزوم إلى التخيير، والله أعلم.

(٢) سيأتي -بإذن الله تعالى- تفصيل مذهبهما في حقيقة الأمر والنهي في موضعه من هذا الفصل.

(٣) البحر المحيط ١/ ٢٨٦.

(٤) انظر: المستصفى، ص٦٠.

(٥) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١٠٤.

(٦) انظر: البحر المحيط ١/ ٢٨٦.

(٧) انظر: السابق نفسه.

(٨) انظر: الإحكام ١/ ١٠٤، ١٠٥.

وثالثها: المباح من الشرع عند ابن عربي كما هو ظاهر، خلافًا لبعض المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن المباح ليس من الشرع، فإن حاصل معناه رفع الحرج عن الفعل والترك. وما كان هذا سبيله، فليس للشرع فيه حكم مُجدَّد، وإنما هو تقرير حكم كان موجودًا[1].

والحق أن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف في مسألة أخرى، وهي (حكم الأشياء قبل ورود الشرع)، فمَن رأى أنها هنالك كانت على الإباحة، حكم بأن الشرع مقرّر لا منشئ، فأخرجها منه. ومَن رأى أنه لا حكم قبل ورود الشرع وقال بالوقف -وهو رأي ابن عربي كما مرَّ- ذهب إلى أن الشرع منشئ لا مقرّر، فأدخلها فيه، والله أعلم.

ورابعها: المباح، هل هو مأمور به؟ ظاهر كلام ابن عربي أن المباح مأمور به، فقد جعله -مع الواجب والمندوب- من أقسام الأمر، وإن قيَّده بكون الأمر فيه على جهة التخيير بين الفعل والترك.

والقول بأن المباح مأمور به خلافُ الإجماع الذي حكاه الآمدي في قوله: «اتفق الفقهاء والأصوليون قاطبة على أن المباح غير مأمور به»[2]، واحتج لهذا الرأي بأن الأمر في حقيقته منافٍ لمعنى الإباحة، فإن الأمر طلب يستلزم ترجيح الفعل على الترك، وهو خلاف معنى التخيير الذي في الإباحة[3]. ثم إن هذا القول مُفْضٍ إلى نفي المباح من أحكام الشريعة؛ إذ إنه يستحيل -بالأمر به- واجبًا، أو مندوبًا، وقد أجمعت الأُمَّة «على انقسام الأحكام إلى وجوب، وندب، وإباحة وغير ذلك، فمنكر المباح يكون خارقًا للإجماع»[4].

وابن عربي -كما مرَّ- لم ينكر المباح، بل أثبته باسمه ورسمه، وأغلب الظن أنه ما أراد بكون المباح مأمورًا به - الأمرَ الذي هو الطلب الملزِم، وإنما أراد مجرد الإذن

---

(١) انظر: المستصفى، ص٦٠؛ الإحكام، للآمدي، ١/ ١٠٧؛ البحر المحيط ١/ ٢٧٧، ٢٧٨.
(٢) الإحكام ١/ ١٠٧.
(٣) انظر: الإحكام ١/ ١٠٧؛ المستصفى، ص٥٩.
(٤) الإحكام، للآمدي، ١/ ١٠٧.

أُبيح أو تركه[1]، وأنه ليس لأحد أن يستحلَّ شيئًا إلا بإذن من الشارع، ـر بمعنى الإذن تجوُّزًا، ودلَّ على هذا التجـوُّز ما قيِّد به حدَّ المباح من لأجر والوزر في حالَي الفعل والترك، فخرج الواجب والمندوب؛ لأن ئيه، وإنما فيه الإلزام، وتاركه -دون عذر- آثم، والمندوب -وإن كان لتي في المباح- مأجور فاعله، ففارَقَ المباح من هذا الوجه، وخلص ه من صِنْوَيه، ولم يبق للأمر به معنى إلا الإذن فيه، والله أعلم.

ملاحظات: أن ابن عربي في حديثه عن حَـدَّي الواجب والمحظور قد ـاب إلى الذم، فتاركُ الواجب مذمومٌ شـرعًا، وكذلك فاعلُ المحظور، معاقبان؛ لاحتمـال العفو، أو كما قال القاضي الباقلاني: «لأن الذم أمر شكوك فيها»[2]، ولما كانت الغاية من الحدود بيان حقيقة المحدود ما ل عن المظنون إلى المتيقَّن أولى وأَوفى، والله تعالى أعلم.

يث عن الأحكام التكليفية ثلاث نقاط:

ـرع تتبع الأسماء والأحوال.

جب.

ح.

ذلـك، فإن بعض المباحات في الشـرع إنما وردت بصيغة الأمـر، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ ـائدة:٢]، وقوله سبحانه: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الجمعة:١٠]، وليس لحِلّ واجبًا، ولا الانتشار بعد قضاء صلاة الجمعة فرضًا، مع أنهما مأمور بهما في الآيتين، ـران على الإباحة للقرائن الصارفة عن الوجوب، والشاهد أن الله ساق ما علم أنه يبيحه لهذه ـاجب، وإن كان المراد الإباحة، والله أعلم.

ـن٥٣. ومذهب ابن عربي أن الوعيد غير ناجز في حق مَن مات عاصيًا من المؤمنين، بل أمره ، عفا وإن شاء آخذ، فضلًا وعدلًا. قال: «الوعد في الخير من الله لا بُدَّ منه، والوعيد قد يعفو من صفة الكريم عند العرب». الفتوحات ١/ ٦٢٢.

أ- أحكام الشرع تتبع الأسماء والأحوال

قال ابن عربي: «أصل وضع الشريعة في العالم وسببها طلب صلاح العالم، ومعرفة ما جُهِلَ من الله مما لا يقبله العقل؛ أي لا يستقل به العقل من حيث نظره، فنزلت بهذه المعرفةِ الكتبُ المنزلةُ، ونطقت بها ألسنة الرسل والأنبياء ﷺ»(١).

هذه كلمة جامعة للغاية التي من أجلها نزلت الشرائع، وهي طلب صلاح العالم، ومعرفة ما لا يستقل العقل بإدراكه من العلم بالله، وقد ذكرتُ آنفًا قالة ابن عربي في انقسام الكلمة الإلهية إلى حكم وخبر؛ فالحكم لصلاح العالم، والخبر للمعرفة بالله. فمَن تجاوز في حكمه الحدَّ المشروع له أفسد بقدر تجاوزه، ومَن تعدى في علمه الخبرَ المحفوظ المُنزَّل فاته من العلم بالله تعالى بقدر ما فوَّت على نفسه بتعديه، فلا خير إلا في اتباع ما شُرِع، فإن «الشريعة هي المحجة البيضاء، محجة السعداء، وطريق السعادة، مَن مشى عليها نجا، ومَن تركها هلك»(٢).

وإذ قد تقرَّر أن الغاية المتوخاة في الأحكام المشروعة إنما هي حفظ هذا العالم المُكلَّف من آفة الفساد والإفساد، ومراعاة مصالحه في المعاش والمعاد، فقد راعت الشريعة في أحكامها أحوال المخاطَبين بها فتبعتها، ونصبت لكل حال حكمًا يناسبها، يكون فيه خير صاحب تلك الحال. وسواء عَرَف وجه هذا الخير أم جهله؛ فإنه ما كُلِّف

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٠٤. وقد نظم هذين السببين شعرًا في كتابه: التنزلات الموصلية، ص١٢٨، فقال:

وَلَمَّا أَرَادَ اللهُ إِصْلَاحَ خَلْقِهِ ... وَكَانَ بِهِم دَاءُ الطُّمَأْنِينَةِ اصطفى
إِمَامًا كَرِيمًا مِنْهُم متطلعًا ... لأَسْرَارِ أَرْوَاحِ العُلَا مُتَشَوِّفا
فَأَرْسَلَهُ فِيهِم طَبِيبًا مُحَكَّمًا ... أَمِينًا عَلِيمًا بِالسَّقَامِ وَبِالشِّفَا
وَجَاءَ بِآيَاتٍ تُؤَيِّدُ صِدْقَهُ ... تَرَاهَا بِرَأْيِ العَيْنِ إِنْ كُنْتَ مُنْصِفًا
فَأَنْقَذَنَا مِنْ لَفْحِ نَارٍ تَسَعَّرَتْ ... وكُنَّا -لَعَمْرُ اللهِ- مِنْهَا عَلَى شَفَا
وَأَظْهَرَ أَسْرَارًا وَأَبْدَى سَبِيلَهَا ... لِتَحْصِيلِهَا مِنْ بَعْدِ مَا كَانَ قَدْ عَفَا

(٢) الفتوحات ٣/ ٦٩.

عند سماعه ما توجه عليه من الخطاب الإلهي إلا أن يقول: سمعنا وأطعنا، كما قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥١﴾ [النور:٥١].

ومعلوم أن المُكلَّف وإن كان هو المخاطَب بالأحكام المشروعة فما خوطب بها لعينه، وإنما لحال هو عليها، أوجبت له هذه الحال ذلك الحكم، وآية ذلك أن زيدًا المضطر قد أبيح له ما لم يُبَحْ لزيد المختار، والعين واحدة، وما اختلف الحكم إلا مراعاة لفرق ما بين الحالين، فالحاصل أن «جميع العبادات تنبني على الأحوال، وهي المعتبرة للشارع، فيكون الحكم يتوجه على المُكلَّف من جهة الحال التي يكون عليها، والأسماء تابعة للأحوال؛ ولهذا يراعيها الشارع في الحكم على المُكلَّف»[(١)]. وقد استأنس ابن عربي لهذا المعنى بما حكاه عن الإمام مالك، وسُئل عن خنزير الماء، فأفتى بتحريمه، «فقيل له: أليس هو من سمك البحر؟! فقال ﷺ: أنتم سميتموه خنزيرًا! ما زادهم على ذلك»[(٢)]، ثم عقَّب على هذه الفتوى محتجًّا لما قرَّره من أن الأسماء تتبع الأحوال، وما يستوجبه ذلك من تغيُّر في الحكم، فقال: «كذلك الخمر المحرم شربها، إذا تخللت زال عنها اسم الخمر؛ لزوال الحال الذي أوجب له اسم الخمر، فسمي خلًّا لحال آخر طرأ عليه، والجوهر عين الجوهر، فانتقل الحكم من التحريم إلى الحِلّ»[(٣)].

وقد توسَّع في شرح هذا المعنى في موضع آخر، فقال في معرض حديثه عن مقام الورع وأنه اجتناب الحرام والشُّبَه، لا اجتناب الحلال: «فأما الحرام النص، فمأمور باجتنابه؛ لأنه ممنوع تناوله في حق مَن مُنع منه، لا في عين الممنوع، فإن ذلك الممنوع بعينه قد أُبيح لغيره؛ لكون ذلك الغير على صفة ليست فيمَن مُنع منه، أباحته له تلك

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٠٧.

(٢) السابق نفسه. وهذا خلاف ما ذكره القرطبي، فقد حكى رأي الجمهور في جواز أكل جميع دواب البحر، حيّها وميّتها، ثم قال: «وهو مذهب مالك. وتوقَّف أن يجيب في خنزير الماء، وقال أنتم تقولون خنزيرًا!». الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٢٢. وسواء توقَّف أم أفتى؛ فإن ذلك دالٌّ على ما أشار إليه ابن عربي من مراعاته الأسماء في الفتيا.

(٣) الفتوحات ١/ ٥٠٧، ٥٠٨.

الصفة بإباحة الشارع؛ فلهذا قلنا: لا في عين الممنوع، فإنه ما حُرِّم شيء لعينه جملة واحدة؛ ولهذا قال تعالى ﴿ إِلَّا مَا ٱضۡطُرِرۡتُمۡ إِلَيۡهِۗ ﴾ [الأنعام:١١٩]، فعلمنا أن الحكم بالمنع وغيره مبناه على حال المُكلَّف، وفي مواضع على اسم الممنوع، فإن تغيَّر الاسم لتغيُّر قام بالمحرم، تغيَّر الحكم على المُكلَّف في تناوله؛ إما بجهة الإباحة أو الوجوب، وكذلك إن تغيَّر حال المُكلَّف الذي خوطب بالمنع من ذلك الشيء واجتنابه لأجل هذا الحال، فإنه يرتفع عنه هذا الحكم ولا بُدَّ، وإذا كان الأمر على هذا الحد، فما ثَمَّ عين محرمة لعينها»[1].

ومن قبل ابن عربي، حرَّر ابن حزم هذا الأصل، فقال: «إذا استحالت صفات عين النجس أو الحرام، فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم آخر وارد على حلال طاهر - فليس هو النجس ولا الحرام، بل قد صار شيئًا آخر، ذا حكم آخر.

وكذلك إذا استحالت صفات عين الحلال الطاهر، فبطل عنه الاسم الذي به ورد ذلك الحكم فيه، وانتقل إلى اسم آخر وارد على حرام أو نجس - فليس هو ذلك الحلال الطاهر، بل قد صار شيئًا آخر ذا حكم آخر، كالعصير يصير خمرًا، أو الخمر يصير خلًّا، أو لحم الخنزير تأكله دجاجة يستحيل فيها لحمَ دجاجٍ حلالًا، وكالماء يصير بولًا، والطعام يصير عَذِرَةً»[2]، إلى أن قال: «**والأحكام للأسماء، والأسماء تابعة للصفات التي هي حَدُّ ما هي فيه، المفرقُ بين أنواعه**»[3].

وقد وقفتُ لابن القيم على تقرير لهذا المعنى في فصل عقده لبيان أنه ليس في الشريعة شيء يخالف القياس، فكان مما ذكره أن «الله سبحانه أباح الطيبات وحرَّم الخبائث، والطيب والخبيث يَثبُت للمحل باعتبار صفات قائمة به، فما دامت تلك الصفة فالحكم تابع لها، فإذا زالت وخلفتها الصفة الأخرى، زال الحكم وخلفه ضده، فهذا هو

(١) الفتوحات ٢/ ١٧٢.

(٢) المحلى ١/ ١٣٧.

(٣) السابق نفسه.

محض القياس والمعقول»[1]، ثم مثَّل لذلك فقال: «وهذا كالعصير الطيب إذا تخمَّر صار خبيثًا، فإذا عاد إلى ما كان عليه عاد طيبًا»[2]، ثم قال: «وعلى هذا الأصل، فطهارة الخمر بالاستحالة على وفق القياس، فإنها نجسة لوصف الخبث، فإذا زال الموجِب زال الموجَب، وهذا أصل الشريعة في مصادرها ومواردها، بل وأصل الثواب والعقاب»[3]، ثم ضرب أمثلة لما يستحيل من الخبائث طيبًا، ومن الطيبات خبيثًا لتغيُّر قام بوصفه، أوجب له نقيض الحكم الذي كان، ثم قال: «والله تعالى يُخرج الطيب من الخبيث، والخبيث من الطيب، ولا عبرة بالأصل، بل بوصف الشيء في نفسه، ومن الممتنع بقاء حكم الخبث وقد زال اسمه ووصفه»[4] ، ثم قرَّر القاعدة التي نحن بصددها، فقال: «والحكم تابعٌ للاسم والوصف، دائرٌ معه وجودًا وعدمًا»[5].

على أن ابن عربي -وقد قرَّر هذا الأصل- لم يَفُتْهُ التنبيه على الأدب المرعي فيه؛ وذلك أنه ربما بدا لبعض المتهورين في دين الله أن يسموا الشيء المحرم شرعًا بغير

---

(١) إعلام الموقعين ١/ ٣٩٢.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق، ١/ ٣٩٤.

(٤) السابق نفسه.

(٥) السابق نفسه. وتحسن الإشارة إلى أن ابن القيم لم يُرد بما ذهب إليه من أن هذه القاعدة محض القياس والمعقول - أن القياس هو الذى أثمرها ابتداءً، وأنها لم تكن في الشرع قبل أن تتمخض عنها عقول القائسين - لم يُرِد شيئًا من هذا، وإنما أراد -فيما يبدو لي- أن يدل على أن هذه القاعدة التي قرَّرتها الشريعة لا تخالف قياسًا صحيحًا، وآية ذلك أنه ذيَّل بها الفصل الذي رام فيه الدلالة على أنه ليس في أحكام الشريعة ما يخالف القياس أصلًا، ولم يكن يبتغي بهذا الفصل الرد على منكري القياس كما قد يتبادر إلى الذهن، وإنما عقده لدفع ما يتوهمه أصحاب القياس من أن النصوص غير وافية بالأحكام، ولا شاملة لها، وما ذهب إليه غلاتهم من «أنها لم تفِ بعشر معشارها، فوسَّعوا طرق الرأي والقياس، وقالوا بقياس الشَّبه، وعلَّقوا الأحكام بأوصاف لا يُعلم أن الشارع علَّقها بها، واستنبطوا عللًا لا يُعلم أن الشارع شرع الأحكام لأجلها». السابق، ١/ ٣٤٩. وقد أدَّاهم ذلك إلى «أن اعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرعت على خلاف القياس». السابق نفسه. وهذا ما أراد ابن القيم دفعه؛ ولذلك كان كلامه في هذه القاعدة ذيلًا لمسألة فقهية، زعم بعضهم أن الحكم فيها على خلاف القياس، وهي مسألة إزالة النجاسة بالماء، «وشبهته أن الماء إذا لاقى نجاسة تنجس بها، ثم لاقى الثاني والثالث كذلك، وهلم جرًّا، والنجس لا يزيل نجاسة!». السابق ١/ ٣٩١. وقد غلَّطه ابن القيم، وأجاب عن شبهته بما فيه مَقْنَع لأولي النُّهي.

اسمه الذي انطلق عليه حكم التحريم، يطلبون بذلك استباحته، بدعوى أن الشريعة إنما تتبع الأسماء، وقد حرمت كذا دون كذا! وهذه جرأة منكرة، وتعدٍّ لحدود الله يشبه أن يكون -مع العمد والاستخفاف- كفرًا بَوَاحًا. ونحن نعلم أن الله تعالى «ما قرَّر من الشرائع إلا ما تقع به المصلحة في العالم، فلا يُزاد فيها ولا يُنقص منها. ومهما زاد [يعني المُكلَّف] فيها، أو نَقَص منها، أو لم يَعْمل بما قرَّره، فقد اختل نظام المصلحة المقصود لله فيما نزَّله من الشرائع، وقرَّره من الأحكام»(١).

من أجل ذلك تكلم ابن عربي عن أدب الشريعة، فقال: «هو ألا يُتعدى بالحكم موضعه، في جوهر كان أو في عرض، أو في زمان، أو في مكان، أو في وضع، أو في إضافة، أو في حال، أو في مقدار، أو في مؤثر، أو في مؤثَّر فيه، وانحصرت أقسام محل ظهور أدب الشريعة»(٢).

ثم أجمل القول في هذه الآداب واحدًا واحدًا حتى انتهى إلى الآداب الوضعية، فقال: «هي ألا يسمى الشيء بغير اسمه؛ ليتغيَّر عليه حكم الشرع بتغيُّر الاسم، فيُحلَّل ما كان محرمًا، أو يَحرُم ما كان محللًا، كما قال ﷺ: «سَيَأتِي على النَّاسِ زَمَانٌ يَظْهَرُ فيه أَقْوَامٌ يُسَمُّونَ الخَمْرَ بغير اسمِهَا»؛ وذلك ليستحلوها بالاسم»(٣).

أثر هذا الأصل في فروع الأحكام عند ابن عربي:

لقد كان لقاعدة مراعاة الشارع أحوال المُكلَّفين فيما خاطبهم به من التكليف أثرها في فروع الأحكام عند ابن عربي، كما في مسألة قضاء الصلاة المنسية في الحَضَر - في سفر، وبالعكس، فقد حكى خلاف الفقهاء فيها، فكان منهم مَن قال: «يقضي أبدًا فرض الحال، أعني وقت الذكر، فإن كان في سفر والتي نسيها حضرية، قضاها سفرية،

---

(١) الفتوحات ١/ ٧٨٩.

(٢) السابق، ٢/ ٤٧١.

(٣) السابق نفسه. والحديث رواه ابن ماجة، عن أبى أمامة الباهلي؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «لاَ تَذْهَبُ اللَّيَالِي وَالأَيَّامُ، حَتَّى تَشْرَبَ فِيهَا طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي الخَمْرَ، يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا». سنن ابن ماجة: كتاب الأشربة، باب الخمر يسمونها بغير اسمها. وفي حديث عبادة بن الصامت، قال: قال رسول الله ﷺ: «يَشْرَبُ نَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الخَمْرَ، بِاسْمٍ يُسَمُّونَهَا إِيَّاهُ». السابق. وصحَّحهما الألباني. انظر: صحيح سنن ابن ماجة ٢/ ٢٤٤.

وبالعكس»[1]، قال ابن عربي: «وبه أقول؛ فإن ذلك وقتها عندنا»[2]، ثم علَّل اختياره قائلًا: «والشارع إنما يعتبر الأحوال، وعليها تتوجه الأحكام، والذوات مَحَالٌّ للأحوال تبعًا، فزيد المختار، الميتة عليه حرام، وإذا اتصف زيد المختار بالاضطرار فالميتة له حلال، وهو زيد بعينه، وإنما اختلفت الأحوال فاختلفت الأحكام؛ فلهذا يقضي الحضرية سفرية إذا كان حاله السفر في وقت الذكر، ويقضي السفرية حضرية إذا كان حاله الحضر في وقت الذكر»[3].

ولا يخفى أن هذا الفرع الفقهي يرجع إلى أصل آخر سوى ما تقدَّم، وهو أن وقت الصلاة في حق مَن نسيها، أو نام عنها، إنما هو «وقت تذكره واستيقاظه من نومه، وهو مؤدٍّ ولا بُدَّ»[4]، فلا يسمى قاضيًا بالمعنى الأصولي لمصطلح القضاء، وهو أداء العبادة بعد خروج زمانها الذى عيَّنه الشرع؛ لأن هذا ما خرج زمان العبادة في حقِّه، فإن زمانها زمان تذكره، أو استيقاظه؛ ولذلك قال ابن عربى: «وهو مؤدٍّ ولا بُدَّ»[5]. وهذا بعينه ما نص عليه ابن حزم في قوله: «وأما الناسي للصلاة والنائم عنها، فإن وقتها متماد أبدًا لا بُدَّ»[6].

ومن فروع الصوم المبنية على أصل (اعتبار الأحوال) ما لو أفطر الصائم في يوم يجوز له الفطر فيه قبل تلبُّسه بالسبب المجيز، «كالمرأة تفطر قبل أن تحيض، ثم تحيض في ذلك اليوم، والمريض والمسافر يفطران قبل المرض وقبل السفر، ثم يمرض في ذلك اليوم، أو يسافر[7]، قال ابن عربي: «فمذهبنا: عليه القضاء، ولا كفارة. وإنما أوجبنا عليه القضاء؛ لأنها حاضت، أو مرض، أو سافر. وأما حكمه في الإثم فحكم مَن أفطر

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٨٦.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق نفسه.

(٤) السابق، ١/ ٤٨٣.

(٥) وقد ذكر في حديثه عن أوقات الصلاة أن منها مُعيَّنًا وغير مُعيَّن، ثم قال: «فغير المُعيَّن وقت تذكر الناسي واستيقاظ النائم، فإن وقته عندما يتذكر إن كان ناسيًا، أو إن كان نائمًا». السابق، ١/ ٤٨٢.

(٦) المحلى ٣/ ١٦٥.

(٧) الفتوحات ١/ ٧٤٧.

متعمّـدًا، حتـى إنهـا لو لـم تحض، أو لـم يمرض، أو لـم يسـافر، ما يقضي ذلك اليوم أبدًا، وليُكثر مـن صيـام التطوع، ومع هـذا فأمرهـم إلـى الله؛ لأنهـم أفطروا في يـوم يجوز لهـم الفطـر فيه عنـد الله، وأما الظاهر فما قلناه»[1]. فعلى هـؤلاء جميعًا -في رأي ابن عربي- القضـاء، وقـد بيَّـن وجه هذا الرأي، وهـم -مع ذلك- آثمون فيما أتـوه من الفطر؛ لأنهم استعملوا رخصة الشـارع قبل تلبُّسهم بسببها الذي نِيطت به، وأفطروا في الحال التي لا يَحِـلُّ لهـم الفطـر فيهـا، وما يُـدْري المرأة أنهـا تحيض يومَهـا؟! وما يُـدْري المريض أو المسـافر أنـه يمرض يومَه أو يسـافر؟! وما يحمل هؤلاء على الرجـم بالغيب في موضع حُكْـمُ الشـريعة فيـه مُنْبَلِجٌ كفَلَق الصبـح؟! بل عند ابن عربي أن الإثـم متعلّق بكل واحد منهم، «ولو حصل له العلم الصحيح بأنه في يوم يجوز له الإفطار فيه ولم يتلبَّس بالسبب؛ فإنه ما شُرع له الفطر إلا مع التلبُّس بالحال الذي تسمى بها حائضًا، أو مريضًا، أو مسافرًا في اللسان الظاهر»[2]، ثم قال: «هذا مذهب المحقِّقين من أهل الله، وهو مذهبنا في هذه المسألة، والحكم في صاحبها لله، إن شاء عفا، وإن شاء آخذ، فضلًا وعدلًا»[3].

وختامًـا، فإن الشـريعة وقد راعت في أحكامها أحـوال المخاطَبين بها، «فما ثَمَّ حال ولا صفـة فـي مُكلَّف تخرج عن حكم الشـرع»[4]، فعمَّت الأحـكام جميع الأحوال، فما من متصرِّف بحركة أو سكون إلا ولله فيه حكم، «فإنه قد شرع لكل صاحب حال أو صفة حكمًا، إما بالإباحة أو غير ذلك من أحكام الشرع»[5].

(١) الفتوحات ١/ ٧٤٧.

(٢) السابق، ١/ ٧٤٨.

(٣) السابق نفسه.

(٤) السابق، ١/ ٥٩٤.

(٥) السابق نفسه.

ب- في الواجب

وفيه مسألتان:

١ - أقسام الواجب.

٢ - ما لا يتم الواجب إلا به، هل يوصف بالوجوب؟

١- أقسام الواجب:

قسَّم ابن عربي الفرض أو الواجب باعتبارين؛ الأول: باعتبار المأمور، والثاني: باعتبار الاتساع والضِّيق.

الاعتبار الأول: تقسيم الواجب بحسب المأمور:

ينقسم الواجب بهذا الاعتبار إلى عيني وكفائي. فأما فرض العين: فقال فيه ابن عربي: «هو الذي لا يسقط عنه إذا عمله غيره»[1]. وأما فرض الكفاية: «فهو الذي يسقط عنه إذا قام به غيره، وقد كان قبل قيام الغير به مُتعيّنًا عليه وعلى ذلك الغير، كالصلاة على الجنازة، وغسل الميت، والجهاد»[2].

وظاهر من هذا الحدّ لفرض الكفاية أن مذهب ابن عربي فيه تعلُّقه بجميع المُكلَّفين، وهو قول الجمهور كما نص عليه الزركشي، فقال: «الجمهور على أنه [يعني فرض الكفاية] على الجميع؛ لتعذُّر خطاب المجهول، بخلاف خطاب المُعيَّن بالشيء المجهول، فإنه ممكن كالكفارة»[3]. وقول الزركشي: «لتعذُّر خطاب المجهول» يشير به إلى ما ذهب إليه بعض الأصوليين من أن فرض الكفاية إنما يتعلّق بطائفة غير مُعيَّنة، لا

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٥.

(٢) السابق نفسه.

(٣) البحر المحيط ١/ ٢٤٣.

بجميع الأُمَّة، قال الإسنوي: «وهو مقتضى كلام الإمام في المحصول»[1].

على أن تقسيم الفرض بحسب المأمور لا ينتهي بذلك عند ابن عربي، بل يلوح له نوع ثالث يقوم بين النوعين السابقين، ولا يُعتزى إلى أحدهما؛ لأن فيه شِية من كل واحد منهما تحول دون استئثار الآخر به. قال: «وثَمَّ فرض آخر يلوح بينهما، له طرف إلى كل واحد منهما يخالف حكم الآخر، مثل الحج المفروض إذا لم يُستطع، وهو وإن كان غير مخاطَب به إلا مع الاستطاعة، فهو فرض متوقف على شرطه، فإذا حج عنه وليُّه، سقط عنه وكان له الأجر؛ أجر الأداء، وليس هذا في فرض الكفاية لوجود الأجر، ولا في فرض الصلاة [يعني فرض العين]؛ لعدم سقوطها عمن صُليت عنه، فلا يشبه فرض الصلاة، ولا يشبه فرض الكفاية»[2].

فهذا نوع ثالث من الفروض لاح بين النوعين السابقين، وهو فرض الحج إذا استناب المُكلَّف -وقد قعدت به صحته- مَن يقوم به عنه، فإنه لا يشبه فرض الكفاية بسبب حصول الأجر للمستنيب مع كونه لم يباشر الفعل بنفسه، خلافًا لما هو معلوم في فروض الكفايات من أن أجرها لا يحصل إلا لمَن تلبَّس بها وباشرها، وغاية مَن سواه ارتفاع الإثم عنهم، فلو أن طائفة من المسلمين صلوا على ميت لأُجروا أجر الفريضة، ولرفعوا الوزر عمن عداهم، ولا أعلم قائلًا بأن مَن لم يصل يؤجر أجر مَن صلى، وإنما غايته البراءة من الإثم لا غير، فمن هذا الوجه فارقَتِ النيابةُ في الحج فرض الكفاية. وأما مفارقتها فرض العين؛ فلأن فروض الأعيان لا تصح النيابة فيها، فلا تجزئ الصلاة إلا عن صاحبها، وكذلك الصيام، وكذلك كل واحد من فروض الأعيان.

على أنه يمكن أن يقال: إن فرض الحج في حال النيابة لا يلحق بفروض الكفايات؛ لأنه لم يُفرض ابتداءً على جميع الأُمَّة، بحيث إذا قام به بعضهم سقط الإثم عن سائرهم، وإنما فُرض على الأعيان -أعيان مُكلَّفين- مقرونًا بشرط الاستطاعة، فهو فرضٌ متوقف على شرطه كما يقول ابن عربي، فإذا تعيَّن على مُكلَّف أداؤه، وحال دون ذلك هَرَمٌ مُفْنٍ،

---

(١) نهاية السول ١/ ١٠٠. وانظر: المحصول ١/ ٢٨٨.

(٢) الفتوحات ٢/ ١٦٥.

أو وَهَنٌ مضعفٌ، أو زَمَانَةٌ مُقعِدةٌ، أو عَمًى لا يجد فيه مَن يقوده، لزمه أن يُنيب -بأمر الشارع- مَن يَحُجُّ عنه، وله أجر الفريضة كاملًا موفورًا. ولا بأس أن تكون هذه صورة مقتطعة من صور فروض الأعيان، دلَّ عليها نص خاص[1]، وهي -مع هذا- لا تُخرج الفرض عن محله، ولا تحيد بالأصل عن بابه، والله أعلم.

الاعتبار الثاني: تقسيم الفرض بحسب الاتساع والضِّيق:

قسَّم ابن عربي الفرض أو الواجب بهذا الاعتبار إلى «واجب موسَّع، وواجب مُضَيَّق»[2]، ثم قسم الواجب الموسَّع إلى «موسَّع بالزمان، وموسَّع بالتخيير، وهو الواجب المُخيَّر مثل كفارة المتمتع»[3].

وفي الحق أن الأصوليين قد درجوا في تقسيمهم للواجب على أوسع من هذا؛ فإن لهم ولوعًا بالتشقيق والتفريع؛ ضبطًا لأصول المسائل وفروعها، فقسموا الواجب من ثلاث جهات[4]؛ إحداها: بحسب المأمور به، فانقسم إلى معيَّن ومخيَّر. والثانية: بحسب وقت المأمور به، فانقسم إلى موسَّع ومُضَيَّق. والثالثة: بحسب المأمور، فانقسم إلى كفائي وعيني.

ولا كذلك الحال عند ابن عربي، فقد ألحق القسم الأول بالثاني، فعدَّ المعيَّن من المضيَّق؛ لأن في التعيين تضييقًا بلا شك، والمخيَّر من أقسام الموسَّع؛ لأن الخِيرة

---

(١) روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما، أن امرأة من خثعم قالت: «يَا رَسُولَ الله، إِنَّ فَرِيضَةَ الله عَلَى عِبَادِهِ فِي الحَجِّ أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لَا يَثْبُتُ عَلَى الرَّاحِلَةِ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ قَالَ: نَعَمْ، وَذَلِكَ فِي حَجَّةِ الوَدَاعِ». صحيح البخاري: كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله.
وقد علَّق الحافظ ابن حجر على ترجمة البخاري للحديث قائلًا: «وكأنه أراد إثبات فضله [يعني الحج] من جهة تأكيد الأمر به، بحيث إن العاجز عن الحركة إليه يلزمه أن يستنيب غيره، ولا يُعذر بترك ذلك». فتح الباري ٣/ ٤٤٣.

(٢) الفتوحات ٤/ ٤٧٤.

(٣) السابق نفسه.

(٤) انظر: المحصول ١/ ٢٧٣؛ الإحكام، للآمدي، ١/ ٨٨-٩٢؛ البحر المحيط ١/ ١٨٦؛ نهاية السول ١/ ٧٩ وما بعدها.

ضرب من ضروب التوسعة بلا شك[1]، وأغفل ذكر الواجب المعيَّن اكتفاءً بما يقابله في المعنى والصورة، وهو الواجب المخيَّر. ولكنه ضرب لهذا الأخير مثلًا كفارةَ المتمتع، وليست منه؛ فإن الله ﷻ يقول: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾ [البقرة:١٩٦]، فما هي على التخيير، ولكن على الترتيب، فمَن لم يجد الهَدْي لزمه الصوم على الصورة المذكورة، وقد قال القرطبي: «أجمع العلماء على أن الصوم لا سبيل للمتمتع إليه إذا كان يجد الهَدْي»[2]. وغالب ظني أن هذا التمثيل للواجب المخيَّر قد وقع في «الفتوحات» خطأً من الناسخ أو الطابع، أو من الشيخ سَبْقَ قلم لا قصد فيه، أو أن يكون مراده التخيير في عين الكفارة المأتيّ بها، سواء كانت هديًا أو صومًا في حق مَن لم يجد؛ فإنه توسَّع في ذلك جدًّا، فأجاز في الهَدْي دجاجة[3]، وفي الصوم صيام الثلاثة الأيام ما لم ينقضِ شهر ذي الحجة، وكذلك الأيام السبعة الأخرى، أجاز صيامها في الطريق[4]. فهذا التخيير في نوع الهَدْي، وفي زمان الصوم ضرب من التوسُّع، ولكنه -إن صدق الظن- إبعاد في التمثيل، والمثال إنما يُضرب إيضاحًا وتقريبًا، لا إلغازًا وإبهامًا، والله أعلم.

والذي حملني على الظنين الأوَّلَين أن ابن عربي قد حكى في كفارة المتمتع الإجماعَ الذي حكاه القرطبي، فقال: «وأجمعوا على أن هذه الكفارة على الترتيب، فلا يكون الصيام إلا بعد ألا يجد هَدْيًا»[5]، وإذا حكى الإجماع فقد اعتبره، فإنه من أصوله.

---

(١) وقد ألمع الرازي إلى هذا التقارب بين النوعين في قوله: «حقيقة الواجب الموسَّع ترجع -عند البحث- إلى الواجب المخيَّر، فإن الآمر كأنه قال: افعل هذه العبادة: إما في أول الوقت، أو في وسطه، أو في آخره». المحصول ١/ ٢٨٤. فهذا الكلام وإن كان في نسقه عكس كلام ابن عربي، فإنه آيل إلى ما آل إليه من جهة المعنى، وغاية الفرق بينهما أن الرازي عدَّ الاتساع اختيارًا في الوقت، فرجع بالواجب الموسَّع إلى المخيَّر، وخالف ابن عربي، فعدَّ الاختيار في الوقت ضربًا من الاتساع، فرجع بالمخيَّر إلى الموسَّع، والحاصل من كلامهما واحد، وهو توشج النوعين، والله أعلم.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٣٩٤.

(٣) انظر: الفتوحات ١/ ٨٩٥.

(٤) انظر: السابق نفسه.

(٥) السابق نفسه.

أما الظن بأنه أراد التخيير في عين الكفارة، فسوَّغه لي أني رأيت الغزالي لما مثَّل للواجب المخيَّر بكفارة اليمين، قال -يُحاجُّ المعتزلة- مستدلًا على وقوعه: «أما دليل وقوعه شرعًا، فخصال الكفارة، بل إيجاب إعتاق الرقبة، فإنه بالإضافة إلى أعيان العبيد مخيَّر»[1]، فاعتبر التخيير في عين الكفارة -وإنْ لداعية المحاجحة- لا في أصل انتقائها فحسب.

وقد مثَّل الأصوليون للواجب المخيَّر بأمثلة، منها: كفارة الحِنث في اليمين، «فقد خُيِّر الحانث بين عتق رقبة، أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم، فمَن لم يجد فصيام ثلاثة أيام، فقد قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ﴾ [المائدة:٨٩]»[2].

ويتعلق بهذا المسألة أمران:

الأول: قول ابن عربي: «**كل عمل مُقيَّد بوقت، موسَّعًا كان أو مضيَّقًا، فلا يجوز عمله إلا في وقته، لا قبله ولا بعده، فإن ذلك حدُّ الله المشروع فيه فلا يُتعدى**»[3]، وهذا الأصل بلفظه ومعناه تراه عند ابن حزم في قوله: «أما الأمر المرتبط بوقت لا فسحة فيه، فغير جائز تعجيل أدائه قبل وقته، ولا تأخيره عن وقته، وذلك مثل ما ذكرنا قبل هذا من صيام شهر رمضان»[4]، هذا في الواجب المضيَّق، أما في الواجب الموسَّع، فقال: «وكذلك كل عمل مرتبط بوقت محدود الطرفين، كأوقات الصلوات وما جرى هذا المجرى، فلا يجوز أداء شيء من ذلك قبل دخول وقته، ولا بعد خروج وقته»[5].

وقد تخرَّج على هذا الأصل عند ابن عربي جملة فروع؛ منها: أن مَن ترك الصلاة عامدًا حتى خرج وقتها أثم، ولا قضاء عليه[6].

---

(١) المستصفي، ص٥٤.

(٢) انظر: السابق نفسه.

(٣) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

(٤) الإحكام ٣/ ٤١٩.

(٥) السابق نفسه.

(٦) انظر: الفتوحات١/ ٥٥٨.

ومنها: أن مَن أكل أو شرب عامدًا في نهار رمضان أثم، ولا قضاء عليه[1].

ومنها: أنه لا يجوز -في مذهبه- إخراج الزكاة قبل حلول وقتها[2].

فهذا الأصل قد سرى في هذه الفروع؛ لأن الوقت معتبَر فيها شرعًا، ولا سبيل إلى إهمال ما اعتبره الشرع، فإنه لا يُتقرب إلى الله إلا بما شرع على الصورة التي شرع، وإنما امتنع القضاء في حق تارك الصلاة والمفطر عمدًا؛ لأن المعتبَر في هاتين العبادتين وقتٌ معلوم محدود الطرفين، ولا سبيل إلى دَرَكه إذا فات، ولا إلى استجلابه إذ لم يَأْنِ.

الأمر الآخر: قوله: «كل واجب توقعه في الزمان الموسَّع فهو زمانه، سواء أوقعته في أول الزمان، أو في آخره أو فيما بينهما، فإن الكل زمانه، وأديت واجبًا»[3].

يقوم هذا الأصل قُبالة الأصل السابق، فكما لا يجوز تقديم العبادة المؤقتة عن وقتها المشروع، ولا تأخيرها عنه، فكذلك لا حرج على مَن أوقع العبادة في أي جزء من أجزاء وقتها الموسَّع، فإنه زمانها الذي عيَّنه الشارع، والمُكلَّف قد أدى الواجب المنوط به أداؤه، وإلى هذا ذهب ابن حزم، فذكر أن ما كان من الأعمال «مرتبطًا بوقت فيه مهلة، فقد جاء النص بإباحة تأخيره إلى آخر وقته»[4]، ثم مثَّل لذلك قائلًا: «وذلك كأوقات الصلاة»[5]. وقد حكى الآمدي ذلك عن الأكثرين، فقال: «إذا كان وقت الواجب فاضلًا عنه -كصلاة الظهر مثلًا - فمذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة -كالجبائي وابنه وغيرهما- أنه واجب موسَّع، وأن جميع أجزاء ذلك الوقت وقت لأداء ذلك الواجب فيه، فيما يرجع إلى سقوط الفرض به، وحصول مصلحة الوجوب»[6].

والحق أن الأصوليين في مسألة الواجب الموسَّع زمانه طائفتان: فمنكر له، ومثبت.

---

(1) انظر: الفتوحات ١/ ٧٥٤.

(2) انظر: السابق، ١/ ٦٨١، ٧٢٤.

(3) السابق، ١/ ٨٠٤.

(4) الإحكام ٣/ ٤١٢.

(5) السابق نفسه.

(6) السابق، ١/ ١٩٢.

فأما المنكرون فعمدتهم أن «التوسُّع يناقض الوجوب»[1]، وهم على ثلاثة مذاهب[2]:

أولها: ما حكي عن بعض الشافعية من أن الوجوب يتعلَّق بأول الوقت، فإن أوقع المُكلَّف العبادة في آخر الوقت كانت قضاء، وزاد الزركشي في حكايته لهذا المذهب «غير أنه لا يأثم»[3]. وحُجَّة هؤلاء ما روي من قوله ﷺ: «الوَقْتُ الأَوَّلُ مِنَ الصَّلاَةِ رِضْوَانُ اللهِ، وَالوَقْتُ الآخِرُ عَفْوُ اللهِ»[4]، وهذا الحديث لو صح لما قامت به حُجَّة؛ فإنه ليس بنص في المسألة، إذ العفو من معانيه الفضل والزيادة، كما قال تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ﴾ [البقرة:٢١٩][5]، فما يمنع أن يكون المراد أن الإذن الإلهي بجواز تأخير الصلاة عن أول وقتها من فضل الله سبحانه وتوسيعه على هذه الأُمَّة، جريًا على الأصل العام الساري في جميع أحكام هذه الديانة، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج:٧٨]، وقوله جلَّ ذكره: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقوله ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ»[6]، إلى غير ذلك مما يطول ذكره، ولا وجه -مع هذا التخريج- لما ذكره بعض شراح الحديث من أن العفو لا يكون إلا عن المقصرين[7]! وعلى تقدير أن مؤخر الصلاة عن أول وقتها مقصر، فقد أُخبرنا أنه معفو عنه، وخبر الله ﷻ لا يدخله مَيْنٌ، والذنب المقرون بالعفو في حكم المعدوم؛ ولذلك قال الزركشي: «غير أنه لا يأثم»، فلا معنى -والحال هذه- لأن يسمى أداء الصلاة في آخر وقتها المشروع قضاء، فإن الأداء والقضاء في الاصطلاح الأصولي متغايران[8]، والخلط بينهما، واستعمال أحدهما في موضع الآخر مُفْضٍ -لا محالة-

---

(١) المستصفى، ص٥٥.

(٢) انظر: المحصول ١/ ٢١٣؛ المعالم، ص٦٧؛ نهاية السول ١/ ٩٥-٩٧. وراجع: البحر المحيط ١/ ٢١٣-٢١٦، فقد توسَّع في ذكر هذه المذاهب، وحصر الفروق الدقيقة بينها.

(٣) البحر المحيط ١/ ٢١٣. قال: «ولذلك عبَّر بعضهم عن هذا القول أنه في آخر الوقت قضاء يسد مَسَدَّ الأداء». وانظر: مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول، ص٥٦.

(٤) رواه الترمذي في: جامعه، وقال: حديث غريب: كتاب الصلاة، باب ما جاء في الوقت الأول من الفضل.

(٥) راجع مادة (عفو) في: معجم ألفاظ القرآن الكريم.

(٦) سبق تخريجه.

(٧) انظر: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ١/ ٣٨٤.

(٨) الأداء عند الأصوليين: إيقاع العبادة في وقتها المقدَّر لها شرعًا، مع كونها لم تسبق بأداء مختل. =

إلى كثير من الخلاف الذي لا أصل له إلا اضطراب المصطلح، ولا يرجع -عند التحقيق- إلى شيء يُعوَّل عليه.

ثم إن هذا كله لو صح الحديث، فكيف وهو ضعيف مُعَلٌّ ببعض رواته! أعني يعقوب بن الوليد المدني[1]؛ ولذلك تعجَّب المباركفوري من صنيع الترمذي؛ «فإنه سكت عن يعقوب، ولم يُعِل الحديث به»[2].

على أن الإسنوي قد أنكر نسبة هذا الرأي إلى الشافعية، قائلًا: «وهذا لا يُعرف من مذهبنا»[3]، وعلَّل وهم مَن نسبه إليهم بأنه «لعله التبس عليه بوجه الإصطخري، حيث ذهب إلى أن وقت العصر والعشاء والصبح يخرج بخروج وقت الاختيار»[4].

المذهب الثاني من مذاهب منكري الواجب الموسَّع: ما حكي عن بعض الحنفية من أن الوجوب مختص بآخر الوقت، وزاد الزركشي في حكاية المذهب: «وأوَّله سبب للجواز»[5]، فإن أتى المُكلَّف بالعبادة في أول وقتها كان كالمُعجَّل الزكاة قبل زمانها، وقد عقَّب الإسنوي على هذا الرأي بقوله: «ومقتضى هذا الكلام أن تقع الصلاة نفسها

= القاموس المبين، ص٢١. وانظر: التمهيد، للإسنوي، ص٦٣.

أما القضاء: فهو إيقاعها بعد وقتها المعيَّن لها شرعًا. القاموس المبين، ص١٧٩. وانظر: المحصول ١/ ٢٧؛ التمهيد، ص٦٣.

(١) قال الزيلعي: «قال ابن حبان: يعقوب بن الوليد كان يصنع الحديث على الثقات، لا يحل كَتْب حديثه إلا على جهة التعجب، وقال أحمد: كان من الكذابين الكبار، وقال أبو داود: ليس بثقة، وقال النسائي: متروك الحديث». نصب الراية لأحاديث الهداية ١/ ٣٤٣. وانظر: تهذيب التهذيب ١١/ ٣٩٧، ٣٩٨.

(٢) تحفة الأحوذي ١/ ٣٨٤.

(٣) نهاية السول ١/ ٩٦.

(٤) السابق نفسه. وانظر: البحر المحيط ١/ ٢١٣. ولعل مَن نسب هذا الرأي إلى الشافعية قد غرَّه احتجاج الشافعي ﷺ بحديث «الوقت الأول من الصلاة...» الحديث. في غير موضع من كتبه، كقوله في: الرسالة، ص٢٦٨، في معرض المحاججة: «وقال رسول الله: «أَوَّلُ الوَقْتِ رِضْوَانُ اللهِ، وآخِرُهُ عَفْوُ اللهِ»». وقوله في: كتاب اختلاف الحديث: «وقال رسول الله: «أَوَّلُ الوَقْتِ رِضْوَانُ اللهِ»». ص٢٠٩ على هامش الجزء السابع من كتاب الأم.

(٥) البحر المحيط ١/ ٢١٤.

واجبة، ويكون التطوع إنما هو في التعجيل»[1]، ثم أبطله؛ «لأن التقديم لا يصح بنية التعجيل إجماعًا»[2].

وثالث هذه المذاهب: ما حكي عن الكرخي من أن مَن أتى بالصلاة في أول وقتها، ثم أدرك آخر الوقت وهو على غير صفة التكليف، كأن يعرض له جنون أو حيض أو نحوهما، كان ما فعله نفلًا. وإن كان على صفة التكليف، كان ما فعله واجبًا. ومقتضى هذا الرأي أن الوجوب متعلّق بجميع أجزاء الوقت، مع قطع النظر عن زمان امتثال المُكلَّف، وقد كان صاحبه حريًا أن يكون من جملة القائلين بالواجب الموسَّع لولا ما ذهب إليه من أن الواجب لا يُكتب -لمَن أدَّاه- واجبًا إلا بعد انقضاء جميع الوقت وهو على صفة التكليف، وإلا كان نافلة، وفي هذا القيد من التضييق ما لا يخفى، وفيه كذلك إغفال لنية المؤدي في زمان أدائه[3].

أما مثبتو الواجب الموسَّع، فقد اتفقوا على جواز تأخير العبادة عن أول وقتها، ثم افترقوا مذهبين:

أولهما: شَرَطَ أصحابه -وهم جمهور المتكلمين- البدل، وهو أن يعزم المُكلَّف على الأداء[4]، وهؤلاء اختلفوا: فمنهم مَن جعل العزم بدلًا من نفس الفعل الذي هو الصلاة أو غيرها[5]، ومنهم مَن قال: «إنما وجب [يريد العزم] ليتميز الواجب عن غيره ...؛ لأن العزم لو كان بدلًا لسقط به الوجوب، وقيل: هو بدل من فعلها أول الوقت، لا من فعلها؛ لأنه لو كان بدلًا منها لسقطت»[6].

---

(١) نهاية السول ١/ ٩٦.

(٢) السابق، ١/ ٩٧.

(٣) وحكي عن الكرخي أيضًا: «أن الواجب يتعيَّن بالفعل في أي وقت كان». الإحكام، للآمدي، ١/ ٩٢. وانظر: نهاية السول١/ ٩٧. وزاد الزركشي في تفصيل هذا المذهب أن الوجوب إن لم يتعلَّق بالأداء في أي جزء من أجزاء الوقت تعلَّق بآخره الذي يسع الفعل، ولا يكون فاضلًا عنه. انظر: البحر المحيط ١/ ٢١٥.

(٤) انظر: اللمع، للشيرازي، ص١٦.

(٥) انظر: البحر المحيط ١/ ٢١٢.

(٦) السابق نفسه.

والآخر: قال أصحابه، وهم جمهور الفقهاء: «لا يشترط البدل، ولا يعصي حتى يخلو الوقت كله عنه»[١]. قال الرازي: «وهو المختار لنا»[٢].

وحقيقة الخلاف بين المذهبين تظهر فيما لو مات المُكلَّف بعد دخول الوقت وتمكنه من الامتثال، مع كونه لم يؤدّ ولم يعزم على الأداء، فهو عند مَن أوجب العزم آثم، وعند الآخرين لا إثم عليه، والله أعلم.

ولعل من نافلة القول أن نذكر ألا منافاة بين قول مَن قال بالواجب الموسَّع -ببدل أو بغير بدل- وبين ما ورد من الحث على المسارعة إلى الخيرات، وأن مَن سارع أعلى رتبة وأجرًا ممن لم يسارع، ولا ينبغي أن يُظنَّ أن هؤلاء ساووا في الفضل بين مُعجِّل الصلاة لأول وقتها وبين مَن أخرها عنه، فإن اشتراكهما في ارتفاع الإثم لا يعني تساويهما في مقدار الأجر، كما أن الكلام في الجواز والمنع غير الكلام في تفاوت الفضل، وقد قال الشاطبي: «لا ينكر استحباب المسابقة بالنسبة إلى الوقت المعيَّن، لكن بحيث لا يُعدُّ المؤخِّر عن أول الوقت الموسَّع مقصرًا، وإلا لم يكن الوقت على حكم التوسعة، وهذا كما في الواجب المخيَّر في خصال الكفارة، فإن للمُكلَّف الاختيار في الأشياء المخيَّر فيها، وإن كان الأجر فيها يتفاوت، فيكون بعضها أكثر أجرًا من بعض ....، وكذلك العتق في كفارة الظِّهار أو القتل أو غيرهما، فهو مُخيَّر في أي الرقاب شاء، مع أن الفضل أعلاها ثمنًا، وأنفَسُها على أهلها، ولا يخرج بذلك التخيير عن بابه، ولا يُعدُّ مختارُ غيرِ الأعلى مقصرًا ....، بل المقصِّر هو الذي قصَّر عما حُدَّ له، وخرج عن مقتضى الأمر المتوجه إليه»[٣].

وبعد هذا الإيجاز لآراء الأصوليين في المسألة يتبيَّن أن ابن عربي يوافق جمهور الفقهاء فيما ذهبوا إليه، فيقول بالواجب الموسَّع، ويرى أن المُكلَّف متى أدى الفريضة في أي جزء من أجزاء وقتها المشروع فقد أدى واجبًا، وليس في كلامه ما يدل على أنه يقول بالبدل، والله أعلم.

---

(١) البحر المحيط ١/ ٢١٠.

(٢) المحصول ١/ ٢٨٢. وانظر: نهاية السول ١/ ٩٣.

(٣) الموافقات ١/ ١١٠، ١١١.

تعقيب على مسألة البدل:

الحق أن مسألة البدل هذه خليقة بشيء من التأمُّل وإنعام النظر، فإن نية الطاعة والامتثال مستصحَبة للمسلم في كل حال يكون عليها مذ عقل إسلامه، ولا يستقيم له استحضارها في كل زمان مع استيلاء سلطان الغفلة على القلب، خاصة إذا لم يكن هذا الزمان زمان تلبُّسه بالعبادة، بل هو -في مسألتنا- زمان انشغاله عنها إلى حين؛ ولذلك شرط الفقهاء استحضار النية أول العبادة مع الشروع، ولم يشترطوا استدامتها، ولم يَعُدُّوا عزوبها بعد الشروع قادحًا في صحة المشروع فيه من العمل؛ لما في ذلك من الثقل والمشقة[1].

وإذ كان ذلك كذلك، فإن المُكلَّف وإن لم يعزم أول الوقت لغفلة، أو ذهول أو نحوهما، فلا يعني ذلك أنه لا ينوي أداء ما كُلِّف به، بل هو باق على الأصل من قصد الامتثال لكل أمر شرعي مؤقت بزمان في زمانه المشروع، وما تلك الغفلة إلا عَرَض زائل حكمت به طبيعة النشأة الإنسانية، ومثل هذا لا يقاوم ثوابت الأصول.

ولا أدلَّ على اضطراب معنى البدل عند القائلين به من اختلافهم في حقيقة المبدَل منه، فمنهم مَن جعل العزم بدلًا من نفس الفعل، ومنهم مَن جعله تمييزًا للواجب من غيره، ومنهم مَن جعله بدلًا من البِدار، إلى غير ذلك من الأقوال التي لا تُفضي إلا إلى حِيرة مُطبِقة!

ثم إن أمرًا تَعُمُّ به البلوى، كهذا الأمر، لم يكن الشرع ليهمله دون بيانٍ شافٍ، فلو أن العزم الذي هو استحضار نية الامتثال وتوكيدها لازم في أول الوقت لمَن أراد أن يؤخر العبادة عنه، لبيَّن النبي ﷺ ذلك بأوضح عبارة وأجلاها.

---

(١) قال القرافي: «النية في أول الصلاة، والطهارة، والصوم ونحوه من العبادات تحصل في قلب العبد، فهذه هي النية الفعلية، فإذا غفل عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات حكم صاحب الشرع بأنه ناوٍ، وله أحكام الناوين لتلك العبادات حتى يفرغ منها». الفروق ١/ ٣٤٨.

وقد نبَّه ابن عربي على هذا المعنى، فقال: «النية في الصلاة تحفظ عليه هذه العبادة، وإن صحبته الغفلة في أثناء صلاته، فالنية تجبر له ذلك، فإنها تعلَّقت عند وجودها بكمال الصلاة، فحكمها سار في الصلاة وإن غفل المصلي». الفتوحات ١/ ٦٣٠.

فلما لم يبلغنا عنه -عليه الصلاة والسلام- من ذلك شيء صحيح ثابت يُعوَّل عليه، علمنا أن في الأمر سعة، وأنه ﷺ ما كان ليَذَرَ أُمَّته -والأمر حازب- في هذه العَماية يخبطون خبط عشواء، والله أعلم.

٢- ما لا يتم الواجب إلا به، هل يوصف بالوجوب؟:

قال ابن عربي: «ما لا يُتوصَّل إلى الواجب إلا به فهو واجب ولا بُدَّ، وهو مذهبنا»[١]. وليس له في هذه المسألة إلا هذه الكلمة، وهى مسألة خلاف بين الأصوليين يتعيَّن قبل ذكره تحرير موضعه، فإن «ما لا يتم الواجب إلا به» لا يخلو: إما أن يكون من أجزاء الواجب، أو خارجًا عنه.

«فإن كان جزءًا فلا خلاف في وجوبه؛ لأن الأمر بالماهية المركبة أمر بكل واحد من أجزائها ضمنًا»[٢]، كالركوع والسجود من الصلاة، فإن الأمر بها أمر بهما ولا بُدَّ.

وإن كان خارجًا عنه، فهذا ما يقال له: مقدمة الواجب[٣]؛ «لأن المقدمة خارجة عن الشيء، متقدمة عليه، بخلاف الجزء؛ فإنه داخل فيه»[٤]، وهذا محل النزاع، وللأصوليين فيه ثلاثة مذاهب:

أولها: الوجوب مطلقًا، سواء كانت مقدمة الواجب سببًا أم شرطًا على اختلاف أنواعهما[٥]، وهو قول ابن عربي فيما يدل عليه ظاهر عبارته. وشرط أصحاب هذا الرأي أمرين[٦]؛ أحدهما: أن يكون الوجوب مطلقًا، «أي غير معلَّق على حصول ما يتوقف

---

(١) الفتوحات ١/ ٤١٧.

(٢) البحر المحيط ١/ ٢٢٣. وانظر: الإبهاج ١/ ١٠٨.

(٣) انظر: التمهيد، للإسنوي، ص٨٣؛ نهاية السول١/ ١٠٢.

(٤) البحر المحيط ١/ ٢٢٣.

(٥) والسبب إما أن يكون «شرعيًا كالصيغة بالنسبة للعتق الواجب، أو عقليًا كالنظر المصحح للعلم الواجب، أو عاديًا كحزّ الرقبة بالنسبة إلى القتل الواجب». نهاية السول ١/ ١٥٢. وكذلك الشرط، فإنه إما شرعي كالوضوء، أو عقلي كترك أضداد المأمور به، أو عادي كغسل بعض الرأس في الوضوء طلبًا للعلم بغسل الوجه. انظر: التمهيد، للإسنوي ٨٣،٨٤ .

(٦) انظر: المحصول ١/ ٢٨٩.

عليه»[1]، كما لو قال السيد لخادمه: إن أقبلتَ فسلِّم عليَّ، فلا يتعيَّن عليه الإقبال وإن كان يتعيَّن عليه السلام إذا أقبل، فوجوب السلام متوقفٌ على الإقبال، فليس هو من قبيل الواجب المطلق، فلا تجري فيه هذه القاعدة. ونظيره في الشرع بلوغ النِّصاب في الزكاة، فإن وجوب الزكاة متوقفٌ عليه، ولا يتعيَّن على المُكلَّف أن يبلغ بماله النِّصاب طلبًا لأداء الزكاة، هذا ما لم يؤمر به، ولا فُرض عليه. والآخر: أن تكون مقدمة الواجب مقدورة للمُكلَّف، وإلا كان تكليفًا بما لا يُطاق.

وثاني هذه المذاهب[2]: ما ذهب إليه بعضُ الأصوليين من أن مقدمة الواجب لا تجب إلا إذا كانت سببًا، فإن كانت شرطًا لم يتعلَّق بها وجوب.

وهؤلاء راعَوا الفرق الظاهر بين السبب والشرط، وخلاصته أن السبب يدور مع مسببه وجودًا وعدمًا، خلافًا للشرط؛ فإنه يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده -وهو المراد هنا- وجود ولا عدم، والله أعلم.

أما أصحاب المذهب الثالث[3]: فنَفَوا مطلقًا أن تجب مقدمة الواجب، سواء أكانت سببًا أم شرطًا.

فرع فقهي: ذكر الشريف التِّلِمْساني أن من الفروع المُخرَّجة على هذا الأصل وجوب طلب الماء للطهارة، وهي مسألة خلاف، «فالشافعية توجِب الطلب، والحنفية لا توجِبه»[4]، والذين أوجبوا الطلب علَّلوا ذلك بأن الوضوء واجب، «ولا يُتوصل إلى

---

(١) نهاية السول١/ ١٠٣.

(٢) انظر: السابق، ١/ ١٠٢.

(٣) انظر: التمهيد، ص٨٤.

(٤) مفتاح الأصول، ص٦٣. والشافعية لا تجيز التيمم لفاقد الماء -دون طلب- إلا مع اليقين من عدمه، «فيتيمم حينئذٍ بلا طلب؛ إذ لا فائدة فيه، سواء كان مسافرًا أم لا». الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١/ ٦٦؛ وانظر: روضة الطالبين ١/ ٢٠٥ وما بعدها. أما إن جُوِّز وجوده «تجويزًا بعيدًا أو قريبًا، فيجب تقديم الطلب قطعًا». السابق، ١/ ٢٠٥. وخالفت الحنفية، فجوَّزت التيمم دون طلب بمجرد أن يغلب على ظنه أنه لا يجد الماء، ولم يخبره مخبر، قال الجصاص: «إذا لم يطمع في الماء، ولم يخبره مخبر فليس عليه الطلب، ويجزيه التيمم». أحكام القرآن ٢/ ٤٧٢. وانظر: الاختيار لتعليل المختار ١/ ٢٩.

الوضوء إلا بطلب الماء، فطلب الماء واجب؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[1].

وإذا صح هـذا التخريـج، فالسـابق إلى الذهـن أن مذهب ابـن عربي في هـذا الفرع مذهـب الشـافعية، أعنـي وجوب الطلب، وليـس كذلك! فقد قال في حكـم مَن لم يجد المـاء: «اختلـف العلماء فيمَن هذه صفته، فمِن قائل: يشـترط الطلب ولا بُدَّ، ومِن قائل: لا يشترط الطلب، وبه أقول»[2]. وسبب مصيره إلى هذا المذهب أن شرط التيمم -وهو فقد المـاء- حاصل، وليس في قوله تعالـى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً﴾ [المائدة:٦] دليل على وجوب الطلب أصلًا، فمَن كلَّف نفسه به، فقد ألزمها ما لا يلزم. وتحقيق هذا الرأي إنما يكـون بعكـس القضية التي حكاها صاحب «مفتـاح الأصول»، وذلك بأن يقال: لا يجب الوضـوء علـى مَن فقد الماء، فـلا يجب طلب الماء، ويكون فرض الفاقد التيمم الذي لا يَعدُّه ابن عربي بدلًا من الوضوء، ولا من الغسـل، وإنما هو «طهارة مشـروعة مخصوصة بشروط اعتبرها الشرع، فإنه ما ورد شرع من النبي ﷺ، ولا من الكتاب العزيز أن التيمم بدل، فلا فرق بينه وبين كل طهارة مشروعة»[3].

(١) مفتاح الأصول، ص٦٣.

(٢) الفتوحات ١/ ٤٦٢.

(٣) السابق، ١/ ٤٥٩.

ج- في المباح

وفيه نقطتان:

١- صيرورة المباح واجبًا أو محظورًا.

٢- حصول الأجر مع المباح.

١- صيرورة المباح واجباً أو محظوراً:

ذهب ابن عربي إلى القول بثبات الأحكام بعد موت رسول الله ﷺ، فليس لأحد أن يُنشئ حكمًا جديدًا، أو يخالف حكمًا حَكَم به النبي ﷺ؛ فإن أحدًا لم يُبَحْ له ذلك، وما كان واجبًا فهو على وجوبه، وما كان مندوبًا فكذلك، وهكذا كل واحد من الأحكام. وفي هذا المعنى يقول: «الحكم لا ينتقل بعد موت رسول الله ﷺ، فإن الحكم هو عين الشرع، وقد سُدَّ ذلك الباب، فالمباح مباحٌ لا يكون واجبًا ولا محظورًا أبدًا، وكذلك كل واحد من الأحكام»[1].

بيد أنه استثنى المباح من هذا الأصل في موضعين يصير فيهما واجبًا أو محظورًا؛ فأما أحدهما فالنَّذر، وأما الآخر فأمر ولي الأمر.

والذي يبدو لي أن هذا الذي قاله ليس استثناء من الأصل الذي قرَّره، بل هو منه، فإنَّ تغيُّر الحكم في المحكوم عليه بأمر الشارع ليس بحدث في الدين، ولولا إذن الشريعة فيه لما حلَّ لأحد القول به.

---

(١) الفتوحات ١/ ٣٥٦.

أولًا: صيرورة المباح واجب الفعل أو الترك بالنَّذر[1]: لا خلاف في أن النَّذر مشروع، والوفاء به لازم، وقد دلَّ على ذلك الكتاب، والسُّنة، والإجماع.

فأما الكتاب، فقوله تعالى: ﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾ [الحج:٢٩]، وثناؤه -تبارك اسمه- على الأبرار الذين ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا ۝﴾ [الإنسان:٧].

وأما السُّنة، فقوله ﷺ لمَن سأله عن نذر نَذَرَه: «أَوْفِ بِنَذْرِكَ»[2]، وأمرُه عليه الصلاة والسلام غير واحد بذلك في أحاديث سيأتي ذكر بعضها إن شاء الله تعالى.

وأما الإجماع، فقد قال ابن قدامة: «أجمع المسلمون على صحة النَّذر في الجملة، ولزوم الوفاء به»[3].

وإذا كان النَّذر بهذه المثابة من الشرع، فلا بُدَّ له من محل يجرى فيه، ولم يرَ ابن عربي يصلح لذلك إلا المباح خاصة؛ لأنه الذي أطلق فيه الشارع يد المُكلَّف، وخيَّره بين الفعل والترك دون ترتب أجر ولا وزر. فمَن نذر مباحًا -فعلًا أو تركًا- تعيَّن عليه الوفاء بنذره، وقد استحال هذا الذي كان مباحًا واجب الفعل أو الترك بالنذر.

قال ابن عربي: «النَّذر لا يكون إلا فيما أُبيح له فعله، وخيَّره الحق فيه بين الفعل والترك»[4].

ولا أدري -على التحقيق- ما حُجَّة الرجل فيما ذهب إليه، ولم أره ذكر دليلًا على ما قال إلا أن يكون -وهو غالب ظني- قد استأنس بحديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنه أن

---

(١) النَّذر في الاصطلاح: «ما أوجبه المُكلَّف على نفسه من العبادات مما لو لم يوجبه لم يلزمه». الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٣٣٣. وانظر: معجم الألفاظ والمصطلحات الفقهية ٣/ ٤٠٧ وما بعدها.

(٢) رواه ابن ماجة، من حديث ميمونة بنت كُرْدَم اليسارِيّة، في: سننه: كتاب الكفارات، باب الوفاء بالنذر. وصحَّح البوصيري إسناده، انظر: مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة ٢/ ١٥٥، ووافقه الألباني، انظر: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٣٦٤. وانظره عند أبي داود بلفظ: «فَأَوْفِ بِمَا نَذَرْتَ بِهِ لله». السنن: كتاب الأيمان والنذور، باب ما يؤمر به من الوفاء بالنذر.

(٣) المغني ١١/ ٣٣١. وانظر: شرح النووي على مسلم ٦/ ١٠٧؛ السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار ٤/ ٣٠، ٣١.

(٤) الفتوحات ٣/ ٢١٧.

رسول الله ﷺ، قال: «وَلَيْسَ عَلَى ابنِ آدَمَ نَذْرٌ فِيمَا لا يَمْلِكُ»[1]، ولمَّا كانت الأحكام ثابتة معيَّنة، ولم يؤذن للمُكلَّف في التصرف في واحد منها إلا في المباحات خاصة؛ لأنها التي خُيِّر فيها بين الفعل والترك دون ترجيح - كان ذلك ما يملكه المُكلَّف، فله التصرف فيه، فإن ألزم نفسه شيئًا من ذلك -فعلًا أو تركًا- التزمه، وما عدا ذلك من الأعمال التي تشملها الأربعة الأحكام الأخرى فليست في ملك المُكلَّف، وإنما الواجب والمحظور فيهما الإلزام فعلًا وتركًا، والمندوب والمكروه فيهما الترجيح فعلًا وتركًا، فلم يبقَ على حكم التخيير إلا المباح، فهو الذي يصح أن يكون محلًّا للنَّذر، فإنه ما خرج عن معنى الحديث -بهذا التأويل- إلا هو.

على أن هذا مُشكِلٌ، فإن الجمهور فسَّروا ما لا يملك بمثل النَّذر بإعتاق عبد فلان[2]، فأجروه فيما يملك حسًّا، لا في عين الأحكام التي اعتبار المِلك في أحدها ضرب من التجوُّز.

ولعل ابن عربي ذهب هذا المذهب محتجًّا بحديث ميمونة السابق، وفيه أن أباها لقي النبي ﷺ، وهي رديفة له، فقال إني نذرت أن أذبح بِبُوانَةَ، فقال رسول الله ﷺ: «هَلْ بِهَا وَثَنٌ؟»، قال: لا، قال: «أَوْفِ بِنَذْرِكَ»[3]. فالنحر لله وإن كان قُربة، فليس تخصيص بُوانَة من القُرَب، بل هو من المباحات، وقد أمره النبي ﷺ بالوفاء بنذره على الهيئة التي ذكر، فدلَّ على أن النَّذر يُجرى في المباح. على أن هذا أيضًا مُشكِلٌ؛ لأن ابن عربي قد قَصَر النَّذر على المباحات، وفي الحديث وفي غيره مما هو مبسوط في كتب السنن جواز نذر المندوب[4]، وأنه يستحيل بالنَّذر فرضًا على الناذر، بل يتصور النَّذر في

---

(١) رواه البخاري في: صحيحه: كتاب الأدب، باب ما ينهي عن السباب واللعن؛ ومسلم، بلفظ: «وَلَيْسَ عَلَى رَجُلٍ نَذْرٌ فِي شَيْءٍ لا يَمْلِكُهُ». صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه.

(٢) انظر: فتح الباري ١١/ ٥٩٥.

(٣) سبق تخريجه. وبُوانة: هَضْبَةٌ وراء ينبع قريبة من ساحل البحر، وقريب منها ماءة تسمى القُصيبة، وماء آخر يقال له المجاز. معجم البلدان ١/ ٥٠٥.

(٤) كالذي رواه البخاري من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، قال: بينا النبي ﷺ يخطب إذا هو برجل قائم، فسأل عنه، فقالوا: أبو إسرائيل، نذر أن يقوم ولا يقعد، ولا يستظل، ولا يتكلم، ويصوم، فقال النبي ﷺ: «مُرْهُ فَلْيَتَكَلَّمْ وَلْيَسْتَظِلَّ وَلْيَقْعُدْ وَلْيُتِمَّ صَوْمَهُ». صحيح البخاري: كتاب الأيمان والنذور، =

فروض الكفايات، «وسواء كان فرض الكفاية مما يشق تحصيله كالجهاد، أو لا يشق كالصلاة على الجنازة، فإنه يصح نذرها على الأصح»[1]، ويستحيل فرض الكفاية على مَن نذره فرض عين.

وما أظن ابن عربي أجرى النَّذر في مسألتنا مجرى اليمين؛ لأنه لو فعل لجوَّز الحِنث مع الكفارة، ولم يفعل، بل قال: «ولا كفارة على مَن أوجب على نفسه فعل ما أبيح له فعله، ولا مندوحة له إلا أن يفعله ولا بُدَّ»[2]، فخالف بذلك حتى عن مذهب الحنابلة الذين ذهبوا إلى أن النَّذر وإن انعقد في المباح، فليس بلازم الوفاء، وإنما المُكلَّف مُخيَّر بين أن يَبِرَّ فيَفِي، أو يَحنَثَ فيكفر. قال ابن قدامة، وذكر أقسام النَّذر: «القسم الخامس: المباح كلُبس الثوب وركوب الدابة وطلاق المرأة على وجه مباح، فهذا يتخيَّر الناذر فيه بين فعله فيَبِرَّ بذلك، لما روي أن امرأة أتت النبي ﷺ، فقالت: إني نذرت أن أضرب على رأسك بالدف، فقال رسول الله ﷺ: «أَوْفِي بِنَذْرِكِ» رواه أبو داود[3]؛ ولأنه لو حَلَفَ على فعل مباح برَّ بفعله، فكذلك إذا نذره؛ لأنَ النَّذر كاليمين، وإن شاء تركه وعليه كفارة يمين»[4]، ومع هذا فقد تخرَّج على بعض فروع المذهب أنه لا كفارة فيه، قال ابن قدامة:

= باب النذر فيما لا يملك وفي معصية. قال الخطابي: «قد تضمن نذره نوعين من طاعة ومعصية، فأمره النبي ﷺ بالوفاء بما كان منهما طاعة وهو الصوم، وأن يترك ما ليس بطاعة من القيام في الشمس، وترك الكلام، وترك الاستظلال بالظل؛ وذلك لأن هذه الأمور مشاق تتعب البدن وتؤذيه، وليس في شيء منها قُربة إلى الله سبحانه، وقد وُضعت عن هذه الأمة الآصار والأغلال التي كانت على مَن قبلهم». معالم السنن ٤/ ٥٤. وأبو إسرائيل المذكور: «لا يشاركه أحد في كنيته من الصحابة، واختُلف في اسمه، فقيل: قُشير -بقاف وشين معجمة- (مصغر)، وقيل: يُسير بتحتانية ثم مهملة (مصغر أيضًا)، وقيل: قيصر باسم ملك الروم، وقيل: بالسين المهملة بدل الصاد، وقيل: بغير راء في آخره، وهو قرشي ثم عامري». فتح الباري ١١/ ٥٩٨. وانظر: الإصابة في تمييز الصحابة ٥/ ٤٤٢، ٧/ ١٢.

(١) إخلاص الناوي في شرح إرشاد الغاوي في مسالك الحاوي ٤/ ٣٤٩.

(٢) الفتوحات ٣/ ٤٥٣.

(٣) السنن: كتاب الأيمان والنذور، باب ما يؤمر به من الوفاء بالنذر.
قال الحافظ: «وزعم بعضهم أن معنى قولها «نذرت» حلفت، والإذن فيه للبر بفعل المباح». فتح الباري ١١/ ٥٩٦. وراجع الجواب عن هذا الحديث في: نيل الأوطار ٨/ ٣٤٢.

(٤) المغني ١١/ ٣٣٦. وانظر: العدة شرح العمدة، للبهاء المقدسي، ص٥٠٥. وبوجوب الكفارة في نذر المباح قطع بعض الشافعية. انظر: المجموع ٨/ ٤٤٠؛ روضة الطالبين ٢/ ٥٦٩.

«فإن أصحابنا قالوا فيمَن نذر أن يعتكف أو يصلي في مسجد معيَّن كان له أن يصلي ويعتكف في غيره ولا كفارة، ومَن نذر أن يتصدق بماله كله أجزأته الصدقة بثُلثه بلا كفارة، وهذا مثله»[١]، وبهذا التخريج وافق الحنابلة مذهب الجمهور في أن النَّذر لا ينعقد في المباح، وإذا كان لا ينعقد فلا تلزم الكفارة إذا لم يَفِ. قال النووي: «إذا نذر مباحًا، كلُبسٍ وركوبٍ، لم ينعقد عندنا، وبه قال مالك وأبو حنيفة وداود والجمهور»[٢]، وقال الدردير في شرحه على أقرب المسالك: «لا يلزم النَّذر بمباح، نحو: لله عليَّ لآكلن هذا الرغيف، أو ليطأن زوجته»[٣]، بل عَدَّ نذر المباح حرامًا، فقال: «ونذر الحرام حرامٌ قطعًا، وكذا المباح والمكروه على قول الأكثر، وقيل: يكره، وعلى كل حال هو غير لازم، والإقدام على الحرام حرامٌ»[٤]، وقد علَّق الصاوي على عبارة « وكذا المباح والمكروه...» بقوله: «أي لأن فيه تغييرًا لمعالم الشريعة»[٥]. وذهب ابن حزم مذهب الجمهور فلم يرَ انعقاد النَّذر في المباح، حيث قال: «فإن نذر معصية لله، أو ما ليس طاعة ولا معصية لم يلزم الوفاء بشيء من ذلك، مثل أن يُنشِد شعرًا، أو أن يصبغ ثوبه أحمر، أو ما أشبه هذا»[٦]، بل عَدَّ هذا النَّذر معصية، فقال: «أما ما لا طاعة فيه ولا معصية، فإن ناذره موجِب ما لم يوجبه الله تعالى، ولا ندب إليه، ومَن فعل هذا فقد تعدى حدود الله تعالى، ففعله لذلك معصية، فلا يلزمه الوفاء بما لم يلزمه الله تعالى من ذلك»[٧].

بل إن الشاطبي قد حكى الإجماع على أن ناذر المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، فقال

---

(١) المغني ١١/ ٣٣٦. وقال البهاء المقدسي فيمَن نذر مباحًا: «يتخرج في المذهب ألا ينعقد هذا النَّذر، ولا كفارة عليه بتركه». العدة، ص٥٠٥.

(٢) المجموع ٨/ ٤٤٣. وقال في: الروضة ٢/ ٥٦٨، ٥٦٩: «قال الأئمة: وقد يقصد بالأكل التَّقوّي على العبادة، وبالنوم النشاط عند التهجد، فينال الثواب، لكن الفعل غير مقصود، والثواب يحصل بالقصد الجميل».

(٣) الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك ٢/ ٢٦٢.

(٤) السابق نفسه.

(٥) حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٢/ ٢٦٢.

(٦) المحلى ٨/ ٢.

(٧) السابق، ٨/ ٤.

في معرض سَوقِهِ الأدلة على أن المباح ليس مطلوب الاجتناب: «الرابع: إجماع المسلمين على أن ناذر ترك المباح لا يلزمه الوفاء بنذره، بأن يترك ذلك المباح، وأنه كنذر فعله»[1]، وحكاه كذلك النووي، فقال يحتج لمذهب الجمهور في عدم انعقاد النذر في المباح: «دليلنا أنه ليس بقُربة، والوفاء به لا يجب بالإجماع، فلم ينعقد، والله أعلم»[2].

ولا معارضة بين حكاية الإجماع هذه وما ذكرته آنفًا من مذهب الحنابلة في انعقاد النَّذر في المباح؛ فإنهم لم يُلزموا الناذر الوفاء، وإنما خيَّروه بينه وبين الكفارة، فالنظر في المسألة بين جهتين؛ إحداهما: انعقاد النَّذر في المباح، وهذا فيه الخلاف المذكور، والأخرى: الوفاء به، وهذا مجمع على عدم وجوبه. وغاية الفرق بين الحنابلة والجمهور أن الأولين خيَّروا الناذر: إن شاء وَفَّى، وإن شاء حَنِثَ وكفر. ومن ههنا لم يَخرقوا الإجماع السابق، فإنهم لم يوجِبوا الوفاء على الناذر، وإنما هو فيه على التخيير.

ومع هذا الذي ذكرته، ففي النفس من دعوى الإجماع هذه شيء؛ فإن الحنابلة وإن لم يُلزموا ناذر المباح الوفاء بنذره، فقد خيَّروه بينه وبين الكفارة على سبيل الوجوب في أحدهما حتى لا يسعه تركهما جميعًا، فأشبهت مسألة التخيير في خصال الكفارة، وهي الإطعام والكسوة والعِتق، فإن الواجب منها واحد لا بعينه، وكون المُكلَّف مخيَّرًا لا يُخرج المسألة عن حدِّ الوجوب؛ ولهذا سماه الأصوليون **الواجب المُخيَّر** جمعًا بين طرفيه: الوجوب والتخيير، وتمييزًا له من **الواجب المُعيَّن**، وهو الذي لا تخيير فيه، فلعل ما نحن فيه من هذا الباب، والله أعلم.

ومهما يكن من شيء، فإن هذا الإجماع لا يلزم ابن عربي؛ إذ الإجماع عنده إجماع الصحابة ﷺ، «وما عدا عصرهم فليس بإجماع يحكم به»[3]، والظاهر أن هذا الإجماع المحكي لم يقع إلا بعد زمانهم، فإن أحدًا من الأئمة الذين حكيت كلامهم لم يروه عنهم، ولا حكى رأي واحد منهم، فكيف والمطلوب إجماعهم؟!

---

(١) الموافقات ١/ ٧٧.

(٢) المجموع ٨/ ٤٤٣.

(٣) الفتوحات ٢/ ١٦١.

تعقيب:

الذي يغلب على ظني أن النَّذر لا ينعقد في المباح من حيث هو[1]؛ لحديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ، قال: «لا نَذْرَ إِلَّا فِيمَا ابْتُغِيَ بِهِ وَجْهُ اللهِ ﷻ»[2]، ولا يُبتغى وجه الله تعالى إلا بطاعته، أو بترك معصيته، وليس في المباح الصِّرف شيء من ذلك، فإنه الذي يستوي طرفاه فلا أجر فيه ولا وزر، إلا أن يقال: إن في الاشتغال بالمباح تركًا للمعصية، وهذا مما يُبتغى به وجه الله تعالى، والجواب: أن القُربة إنما هي في ترك المعصية، لا في فعل المباح.

ثم إن هذا النظر يقضي باستحالة المباح واجبًا؛ لأن كلَّ مباح تَرْكُ حرام، وترك الحرام واجب، فكل مباح واجب، وهو قول الكعبي الذي انفرد به دون الجمهور[3]، وفيه من الآفة أن كل الأحكام ما عدا الحرام ترجع واجبة؛ لأن في جميعها ترك حرام!!

ثانيًا: صيرورة المباح واجب الفعل أو الترك بأمر ولي الأمر:

قال ابن عربي: «قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ ﴾ [النساء:٥٩]، وهم الخلفاء والولاة. وما بقي لهم حكم إلا في صنف ما أُبيح لك التصرف فيه، فإن الواجب والمحظور من طاعة الله وطاعة رسوله، فما بقي للأُمَّة إلا المباح، ولا أجر فيه ولا وزر»[4].

هذه المقالة لابن عربي كاشفة عن مذهبه في المسألة، وهو أن أحدًا من ولاة الأمر لا حكم له، ولا تجب على الرعية طاعته إلا فيما يتعلَّق بأصناف المباحات؛ لأن امتثال

---

(١) فائدة هذا القيد أن بعض المباحات تُتَّخذ وسائل إلى أنواع من الطاعات، فتخرج بذلك عن حدّ الإباحة إلى حكم ما هي خادمة له، كالأكل يُتقوَّى به على العبادة، وكالنوم يطلب به النشاط عند التهجد، والمعتبَر في هذا وأمثاله إنما هو نية المُكلَّف، وقد مرَّ هذا في كلام النووي رحمه الله.

(٢) رواه أحمد في: المسند ٦/ ٢٧٩، ٢٨٠، وصحَّحه الشيخ أحمد شاكر؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الطلاق، باب الطلاق قبل النكاح.

(٣) انظر: الموافقات ١/ ٨٧؛ البرهان ١/ ٢٠٥، ٢٠٦.

(٤) الفتوحات ٣/ ١٣٧، بتصرف يسير.

الواجبات والانتهاء عن المحظورات من طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ المأمور بهما في صدر الآية الكريمة، ثم قال جلَّ اسمه: ﴿ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ فأوجب طاعتهم إلا في المعصية؛ لقوله ﷺ: «لا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ، إِنَّمَا الطَّاعَةُ في المَعْرُوفِ»(١)، وفي الصحيح أيضًا من حديث ابن عمر رضى الله عنهما، عن النبي ﷺ، قال: «السَّمْعُ وَالطَّاعَةُ عَلَى المَرْءِ المُسْلِمِ فِيمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، إِلَّا أَنْ يُؤْمَرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلا سَمْعَ وَلا طَاعَةَ»(٢).

وفي هذا الحديث من الفقه أن المُكلَّف متى أُمر بمباح -فعلًا أو تركًا- تعيَّن عليه أن يصدع بالأمر، وإن على كُرهٍ منه، ويدل على اختصاصه بالمباحات قوله ﷺ: «فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلا سَمْعَ وَلا طَاعَةَ»، والمعصية في عموم معناها: ترك واجب أو فعل حرام، فمَن أمر بشيء من ذلك لم تَجُز طاعته، بل الواجب مخالفته، فتبيَّن أنه لا محل لأمر ولي الأمر إلا المباحات خاصة؛ فإنها الرتبة الباقية بعد الوجوب والحظر، فكأن الأمر على مقتضى القسمة العقلية.

أما المندوب والمكروه فيلحقان في حكم هذه المسألة بالواجب والمحظور؛ لأن للشرع فيهما ترجيحًا، فما هما على حكم التخيير المطلق كالمباح، فمَن أمر بعكس ذلك من أُولي الأمر فقد خالف ترجيح الشارع، وحسب هذا من الفساد أنه مناهض لله ولرسوله ﷺ فيما رَغَبًا فيه، ورَغِبا عنه.

وإذا أمر الحاكمُ رعيته بامتثال واجب أو ترك حرام، أو حثَّهم على فعل مندوب أو طرح مكروه - فلا تخرج طاعتهم له في ذلك عن كونها طاعة لله ولرسوله ﷺ، فإن كل تلك الأحكام إنما ترجع إليهما، وليس ولي الأمر -والحال هذه- إلا حاكيًا وناقلًا لحكم

---

(١) رواه الشيخان، وزيادة: «لا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ» ليست عند البخاري. صحيح البخاري: كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام، ما لم تكن معصية؛ صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام، ما لم تكن معصية؛ صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.

الشـرع[1]، ولا يبلـغ هذه الرتبـة إلا أن يكون إمامًا في الدين مجتهـدًا[2]، وإلا فهي صنعة الفقهاء وأهل العلم.

وإذ قـد تبيَّـن ذلك، فلا تَصرُّف لولاة الأمـر يخصهم إلا في جنس المباحات، وليس على الرعية إلا السـمع والطاعة، أحبت أم كرهت، ومَن أبى فقد عصى الله ورسـوله ﷺ فيما أمرا به من طاعة أُولي الأمر.

قال سهل بن عبد الله التُّستري[3]: «إذا نهى السلطانُ العالِمَ أن يُفتي فليس له أن يُفتي، فـإن أفتـى فهو عاصٍ، وإن كان أميرًا جائرًا»[4]. ولا شـك أن هذا الكلام مصروف إلى ما إذا كان في البلد مُفتٍ غيره؛ فإن الفتيا وتعليم الفقه من فروض الكفايات حتى إذا قام بها بعضُ المسـلمين سـقط الإثم عن سـائرهـم، فإذا نهى السـلطانُ العالِمَ عن الفتوى -وفي البلـد غيـره ممـن يُفتي- تعيَّن عليه الانتهـاء طاعة لولي الأمر؛ فـإن الفتوى في حق ذلك العالِـم قـد انتقـل حكمهـا -بوجـود غيـره- من الوجـوب إلى الإباحـة التي لولـي الأمر

---

(١) ولا يخفى أن على ولي الأمر أن يحمل الرعية على مقتضى النظر الشـرعي، إنْ بحسـن السياسـة والتدبير، وإنْ بقوة السلطان، فإن «الدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع». إحيـاء علـوم الديـن ١/ ٣١. وإلى هذا المعنى ترجع حقيقـة الخلافة التي هي: «حمـل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به». مقدمة ابن خلدون ٢/ ٥٧٨. وانظر: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي، ص٧.

(٢) اختلـف الفقهـاء فـي شـرط الاجتهـاد في الإمـام الأعظـم، فأوجبه المـاوردي. انظـر: الأحكام السـلطانية، ص٨. ورضـي الآمـدي بما هو دونه، فشـرط فيمَن ولي الإمامة «أن يكـون من العلم بمنزلة قاضٍ من قضاة المسـلمين». غاية المرام، ص٣٨٣، ووافقه الغزالي. انظر: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١١٥، وقال في كتابه: فضائـح الباطنيـة، ص١١٩: «ليسـت رتبة الاجتهاد مما لا بُدَّ منه فـي الإمامة ضرورة، بل الورع الداعي إلى مراجعة أهل العلم فيه كافٍ».

(٣) سـهل بـن عبـد الله بـن يونس بن عيسـى بـن عبد الله بـن رَفيـع، أبو محمـد، أحد أئمـة الصوفيـة وعلمائهم والمتكلمين في علوم الرياضيات والإخلاص وعيوب الأفعال. صحب خاله محمد بن سوَّار. حفظ القرآن وهو ابن ست أو سبع سـنين، وأسند الحديث. توفي سـنة ثلاث وثمانين، وقيل: ثلاث وتسعين ومائتين. طبقات الصوفية، للسلمي، ٢٠٦-٢١١؛ طبقات الأولياء، لابن الملقن، ٢٣٢-٢٣٦.

(٤) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٦١.

التصرُّف فيها[1]، بخلاف ما لو نهاه عنها وليس ثَمَّ مُفتٍ سواه، فإنه لا سمع ولا طاعة؛ إذ هو نهي عن واجب، أو هو أمر بمعصية، وهي ترك الفتوى وتعليم الناس شئون دينهم، فيدخل في قوله ﷺ: «فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ، فَلا سَمْعَ وَلا طَاعَةَ»، والله أعلم.

ومن باب تصرُّف ولي الأمر في المباحات، ووجوب الطاعة على الرعية ما كان من أمر أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه حذيفة عامله على المدائن أن يُطلِّق زوجه الكتابية، فكتب إليه حذيفة: «لا أفعل حتى تخبرني: أحلال أم حرام، وما أردتَ بذلك! فكتب إليه: لا، بل حلال، ولكن في نساء الأعاجم خلابة، فإن أقبلتم عليهن غلبنكم على نسائكم، فقال: الآن، فطَلَّقها»[2]، وفي رواية أخرى أنها كانت يهودية، فكتب إليه عمر: «أنْ خَلِّ سبيلها، فكتب إليه حذيفة: أحرام هي؟ فكتب عمر: لا، ولكني أخاف أن تُواقِعوا المومسات منهن»[3].

وقد علَّق أستاذنا الدكتور محمد بلتاجي على هذه الحادثة بما أنقله من كلامه مع شيء من التصرف. قال: «الصحيح أن عمر كان يرى -كما يرى جمهور الصحابة وجمهور المسلمين على مرِّ العصور- أن نكاح الكتابية حلال[4]، لكنه أمر حذيفة بتسريح يهودية المدائن؛ لأنه رأى العرب المقيمين في البلاد المفتوحة سوف يُقبِلون على الزواج من غير العربيات لجمالهن، ولأن الزواج من الأجنبية -في حدِّ ذاته- يحمل نوعًا من السحر الغريب، مما يدفع كثيرًا من المغتربين إلى التزوج منهن، ولو كان بين

---

(١) من هذا القبيل ما جاء في ترجمة أبي حنيفة رضي الله عنه من أنه خطَّأ ابن أبي ليلى في مسألة من الفقه، في ستة مواضع، «فبلغ ذلك ابن أبي ليلى، فدخل على الأمير فشكا إليه أبا حنيفة، فحجر عليه، وقال: لا يُفتي. فلم يُفتِ أيامًا، حتى قدم رسول من ولي العهد، فأمر أن يعرض على أبي حنيفة مسائل حتى يُفتي فيها، فأبى أبو حنيفة وقال: أنا محجور عليَّ. فذهب الرسول إلى الأمير، فقال الأمير قد أذنت له، فقعد فأفتى». الطبقات السنية في تراجم الحنفية ١/ ٩٤، ٩٥. ومنه أيضًا: أن ابنته سألته عن مسألة، «فقال لها: سلي أخا لك؛ فإن الأمير منعني من الفتيا». السابق، ١/ ١٢١.

(٢) تاريخ الرسل والملوك ٣/ ٥٨٨.

(٣) أحكام القرآن، للجصاص، ١/ ٤٠٣.

(٤) لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:٥].

مواطنيه مَن تَفْضُلُها، ويمكنه الزواج منها»(١)، ثم قال: «ولا شك أن الزواج من الأجنبيات فتنة كبرى للمسلمات قد تؤدي إلى نتائج نفسية وخُلُقية سيئة. كما أنه [عمر] لم يكن مطمئنًا -كل الاطمئنان- إلى أخلاق الكتابيات اللاتي سوف يعاشرهن المسلمون، وينشأ أبناؤهم تحت رعايتهن»(٢)، إلى أن قال: «لقد كان عمر في هذا المنع يتحرى مصلحة المجتمع الإسلامي»(٣). وقد أفضى هذا النظر الفقهي بشيخنا إلى أن قرّر القاعدة التي نحن بصددها، فقال: «ولا شك أن لولي الأمر أن يمنع من بعض المباحات إذا رأى الإقدام عليها يؤدي بالمجتمع إلى مفاسد كبيرة، يجب سد الطريق أمامها»(٤).

على أن كلام أستاذنا إنما تعلَّق بحق ولي الأمر في منع المباح، فهل الإيجاب بمنزلته؟ والجواب: أنهما سواء، فإذا جاز له المنع جاز له الإيجاب ولا فرق؛ لعموم الأمر بوجوب الطاعة.

وفي كلام أستاذنا أيضًا تقييد تَصرُّف ولي الأمر في المباح بقيد المصلحة، فلو أوجب مباحًا أو نهى عنه لغير مصلحة بادية، فهل تجب طاعته؟ ظاهر مذهب ابن عربي الوجوب، فقد قال: «إذا أمرك الإمام المقدَّم عليك الذي بايعته على السمع والطاعة بأمر من المباحات وجبت عليك طاعته في ذلك وحرمت مخالفته، وصار حُكم الذي كان مباحًا واجبًا، فيحصل للإنسان إذا عمل بأمره أجر الواجب، وارتفع حُكم الإباحة منه بأمر هذا الذي بايعه»(٥)، وقال في باب الوصية: «أعطِ السلطان حقَّه من السمع والطاعة فيما هو مباح لك فعله وتركه، فيجب عليك -بأمره ونهيه- أن تسمع له وتطيع، فيعود -لأمر السلطان ونهيه- ما كان مباحًا قبل ذلك واجبًا أو محظورًا بالحكم المشروع من الله في قوله: ﴿ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ ﴾ [النساء:٥٩]»(٦)، فما قيّد في هذين النصين وجوب طاعة الأمر والنهي بقصد المصلحة، وإنما أطلقها.

---

(١) منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ص٣٤٣.

(٢) السابق.

(٣) نفسه.

(٤) نفسه.

(٥) الفتوحات ٣/ ١٣٧.

(٦) السابق، ٤/ ٤٦٠.

وما أراه ذهب هذا المذهب إلا لعموم الآية، ولقَصْرِ الحديث المخالفة على ما لو أمر بمعصية، فدلَّ على أن ما سوى ذلك باقٍ على الأصل وهو السمع والطاعة، ولاحتمال ظهور ولي الأمر على مصالح تخفى عن السواد، ولأمن الفتنة، ولدرء الفساد الناشئ عن الخلاف، ولحفظ جماعة المسلمين من الانقسام فتصير غرضًا لعدوّها، ولحفظ هيبة ولي الأمر في عيون العامة فلا تتجرأ عليه بالخلاف -جهلًا منها- في غير موضعه، وهذه مصالح ومقاصد لو وُضعت جميع المباحات إزاءها لم تكن شيئًا.

ولا معارضة بين هذا الكلام وقول الفقهاء فيما يقرّرونه من القواعد: «تصرُّف الإمام على الرعية منوطٌ بالمصلحة»[1]؛ لأنهم ما خاطبوا بهذه القاعدة إلا أُولي الأمر يعلمونهم مقتضى الشريعة فيما خَوَّلتهم من النظر في شئون المسلمين، وأن يتحروا مصالحهم. وكلام ابن عربي متوجه إلى الرعية فيما أُلزِمَته من طاعة أُولي الأمر في غير معصية، فتوارد الكلامان على غير مورد، والله أعلم.

وقد تقدَّم في كلام ابن عربي أن المباح يصير واجب الفعل أو الترك بأمر ولي الأمر، وأن مَن أطاع من الرعية فله أجر الواجب؛ لأنه امتثل أمر الله تعالى فيما أوجبه من طاعة أُولي الأمر.

بل إن ابن عربي عَدَّ هذه المسألة من ضروب نَسْخ الأحكام، فقال: «تدبر ما ذكرناه وما نبهنا عليه من أمر الإمام بالمباح، واعرف منزلة البيعة وما أثمرت وما أثرت، وكيف نَسخت حُكم الإباحة بالوجوب عن أمر الحقّ بذلك، فنزل الإمام منزلة الشارع بأمر الشارع، فتغيَّر الحكم في المحكوم عليه عما كان عليه في الشرع قبل أمر هذا الإمام»[2].

وما أظن أحدًا من العلماء -ولا سيما الأصوليين- يُسِيغ أن يسمى هذا نسخًا، وإن صحَّت عندهم القاعدة المقرَّرة؛ لأن نسخ حكم مشروع -كان ما كان- لا يتأتى إلا ورسول الله ﷺ حيٌّ بين أظهرنا. أما وقد لقي ربه، فقد قُطعت سبيل النَّسخ فليس يسلكها أحد[3].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للسيوطي، ١/ ٢٦٩؛ الأشباه والنظائر، لابن نجيم، ص١٢٣.

(٢) الفتوحات ٣/ ١٣٧.

(٣) قال القرطبي بعد أن ذكر جواز نسخ القرآن بالسُّنة، والسُّنة بالقرآن، ومثَّل لذلك: «وهذا كله في مدة =

وحَلُّ هذا الإشكال إنما يكون باستيفاء النظر في جميع مناحي المسألة، ومن ذلك تحقيق معنى النَّسخ عند ابن عربي، فإن الرجل إنما يتكلم باصطلاحه، وقد مرَّ أن حدَّ النَّسخ عنده «انتهاء مدة الحكم في علم الله»[1]، فإذا حكم الشرع بالإباحة في شيء ما، فاستوى طرفاه فعلًا وتركًا، ثم كان أن أمر ولي الأمر -في زمن من الأزمنة- بهذا المباح أو نهى عنه -لمصلحة أو لغير مصلحة- وأوجب الشارع مع ذلك طاعته وحرَّم مخالفته (ما لم يأمر بمعصية)، فقد استحال هذا الذي كان مباحًا بحكم الشرع واجبًا أو محظورًا بحكم الشرع أيضًا؛ لأمر الشارع بطاعة ولي الأمر، وصح أن يقال حينئذٍ: قد انتهت مدة ذلك الحكم (الإباحة) في علم الله بصيروة ذلك الذي كان مباحًا واجبًا أو محظورًا عن أمر الله، وهو معنى النَّسخ عند ابن عربي.

ويتخرَّج على ذلك أنه إذا أعقب وليَّ الأمر هذا آخرُ، فأمر بما نهى عنه الأول من المباحات أو نهى عما أمر به، فإن المباح يدور مع أمره ونهيه بين الوجوب والحظر على نحو ما دار مع سلفه على الصفة التي ذكرتها، وهكذا كل واحد من ولاة الأمر.

فإن قيل: ومن أين لنا الاطلاع على ما في علم الله؟ فالجواب: أنَّا ما اطلعنا، وما قلنا ما قلناه تحكُّمًا على الله سبحانه، وإنما حكمنا بشاهد الحِسّ، فلو أن شخصًا أخبرك أن امرأً هلك يوم كذا ساعة كذا، فقلت: إنه كان في علم الله أنه يهلك في ذلك اليوم عينه، وفي تلك الساعة عينها - لم تكن متحكِّمًا على الله، وإنما كنت مؤمنًا بأنه تبارك اسمه - لا يقع في مُلكه خلاف علمه، وما تكلمت بما تكلمت به إلا بعد وقوعه في الحِسّ، لا قبله.

ومن هذا القبيل ما نحن فيه، فإن أمر ولي الأمر بالمباح يُحيله واجبًا في رأي ابن عربي، فقد نُسخت الإباحة بالوجوب في حقِّ كل مُكلَّف من الرعية، وعلم الله ذلك قبل كونه على الوجه الذي كان عليه. فإذا قال قائل بعد ذلك: قد انتهت مدة الحكم بالإباحة في علم الله، فقد أصاب المَحَزَّ وما اجترح إثمًا.

= النبي ﷺ، وأما بعد موته واستقرار الشريعة فأجمعت الأمَّة أنه لا نسخ؛ ولهذا كان الإجماع لا يُنسخ ولا يُنسخ به؛ إذ انعقاده بعد انقطاع الوحي». الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٧٣.

(١) الفتوحات ٢/ ١٦١. وانظر: ٢/ ٥٤٢، ٣/ ٦١، ١٨٦.

وإذا صح ما تقدَّم في هذه المسألة، فإن مآل المباح إلى الوجوب أو الحظر بأمر ولي الأمر يُحِيل ما كان عَرِيًّا عن الأجر والوزر ذا أجر لمَن أطاع، وذا وزر لمَن عصى. قال ابن عربي: «ليس لأولي الأمر أن يشرعوا شريعة، إنما لهم الأمر والنهي فيما هو مباح لهم ولنا، فإذا أمرونا بمباح أو نهونا عن مباح وأطعناهم في ذلك، أُجرنا أجر مَن أطاع الله فيما أوجبه عليه من أمر ونهي[1]، وهذا من كرم الله بنا، ولا يشعر بذلك أهل الغفلة منا»[2]. ثم نبَّه على ما في عصيانهم -فيما أُمِرْنا أن نطيعهم فيه- من معصية الله سبحانه، فذكر في العلوم التي يتضمنها منزل وجوب العذاب «علم الفرق بين مَن عصى الله، وعصى رسوله، وعصى أُولي الأمر، وما يتضمنه عصيان الرسول وعصيان أُولي الأمر من معصية الله؛ فإن عصيانهم عصيان أمر الله»[3].

تعقيب:

ينبني على هذا الأصل أن كل قانون وضعي -بأمر أو نهي- لا يُخالف شرعًا على الحدِّ المذكور سلفًا يكون له حكم القوانين الشرعية في ميزان الآخرة من حصول الثواب للطائع، وحصول العقاب للعاصي، إلا أن يتداركه الله بعفوه. وفي أحكام الدنيا: يكون لأُولي الأمر أن يحملوا -وإن قسرًا- مَن شذَّ من الرعية على الطاعة فيما أمروا به أو نهوا عنه من المباحات؛ طلبًا لاستقرار البلاد، وإخمادًا لثائرة الفتن، ثم هم عند الله بحسب ما توخوه في رعيتهم، فأما المقسطون فأولئك تحروا رشدًا، وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبًا، والله تعالى أعلى وأعلم.

---

(١) لأننا ما أطعناهم إلا عن أمر الله إيَّانا بذلك، فكانت طاعتهم فيما خُوِّلوه من الأمر طاعة لله سبحانه.

(٢) الفتوحات ١/ ٣٣٤.

(٣) السابق، ٣/ ٥٩. وهو يشير إلى قوله ﷺ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ، وَمَنْ يَعْصِنِي فَقَدْ عَصَى اللهَ، وَمَنْ يُطِعِ الأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي». رواه مسلم في: صحيحه: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.

آراء العلماء في المراد بأُولي الأمر[1]:

الحق أن العلمـاء اختلفوا في المراد بأُولي الأمر في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ ﴾ [النساء:٥٩]، فذهـب ابـن عربـي -كما تقدَّم- إلى أنهم الخلفاء والولاة، وهو قول أبي هريرة وابن عباس رضى الله عنهما، وإليه ذهب ميمون بن مِهران، ومقاتل، والكلبي، قال ثلاثتهم:

«أولـو الأمـر أصحـاب السـرايا»[2]، واختاره الشـافعي واحتج له بـأن العرب لم تكـن تعـرف إمـرة، «وكانت تَأنَـفُ أن يُعطي بعضهـا بعضًا طاعة الإمـارة، فلما دانت لرسـول الله ﷺ بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسـول الله، فأمروا أن يطيعوا أُولـي الأمـر الذيـن أَمَّرهـم رسـول الله، لا طاعـة مطلقة، بل طاعـة مسـتثناة، فيما لهم وعليهم»[3].

وقـال المـاوردي: «هـم الأئمـة المتأمَّـرون علينـا»[4]، وإليـه ذهـب الطبـري[5]، والشـوكاني وألحـق بهـم القضـاة وكل مَـن لـه ولاية شـرعية[6]، وقـال النـووي: «قال العلماء: المراد بأُولي الأمر مَن أوجب الله طاعته من الولاة والأمراء. هذا قول جماهير السـلف والخلـف مـن المفسـرين والفقهـاء وغيرهـم»[7]. وأصحـاب هذا الـرأي إنما اعتبروا سبب نزول الآية، ففي الصحيح عن ابن عباس ﷺ، ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ

(١) انظر في حصر هـذه الآراء: جامع البيان، للطبري، ٤/ ١٥٠-١٥٣؛ التفسير الكبير، للرازي، ٤/ ١١٣؛ تفسير القرطبي ٥/ ٢٦١، ٢٦٢؛ تفسير ابن كثير ١/ ٥٣٠؛ فتح القدير، للشوكاني، ١/ ٧٢٠؛ أحكام القرآن، للجصـاص، ٢/ ٢٦٤، ٢٦٥؛ أحـكام القـرآن، لابن العربـي، ١/ ٥٧٣، ٥٧٤؛ فتح الباري ٨/ ١٠٢؛ شرح النووي على مسلم ٦/ ٤٦٩؛ الإحكام، لابن حزم، ٤/ ٢٦٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٦٦٩.

(٣) الرسالة، ص٨٠. وانظر: أحكام القرآن، للبيهقي، ١/ ٢٩؛ فتح الباري ٨/ ١٠٢.

(٤) الأحكام السلطانية، ص٧.

(٥) انظر: جامع البيان ٤/ ١٥٣.

(٦) انظر: فتح القدير ١/ ٧٢٠.

(٧) شرح النووي على مسلم ٦/ ٤٦٩.

﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، قال: «نزلت في عبد الله بن حذافة[1] بن قيس بن عَدِي؛ إذ بعثه النبي ﷺ في سرية»[2].

وقال الزمخشري: «المراد بأُولي الأمر منكم: أمراء الحق، لأن أمراء الجَوْرِ - اللهُ ورسوله بريئان منهم، فلا يُعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم، وإنما يُجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما، كالخلفاء الراشدين ومَن تبعهم بإحسان»[3].

والفرق بين هذا الرأي والرأي الأول أن الزمخشري لم يَعُدّ أمراء الجَوْرِ من أُولي الأمر الذين تجب طاعتهم، بل سماهم «اللصوص المتغلبة»[4]، فلا تجب لهم على الرعية طاعة.

أما الجماهير من أصحاب الرأي الأول فأوجبوا طاعة الأمير وإن كان جائرًا - ما لم يأمر بمعصية؛ خشية الفتن وانقسام الأُمَّة، وقد مرَّ هذا المعنى من كلام سهل بن عبد الله التُّستري، وفي الصحيح من حديث أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ، وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ، وَأَثَرَةٍ عَلَيْكَ»[5]. قال النووي

---

(١) عبد الله بن حذافة بن قيس بن عَدِي بن سعد بن سهم القرشي السهمي، أبو حذافة أو أبو حذيفة. وأمه تميمة بنت حُرْثان، من بني الحارث بن عبد مناة من السابقين الأولين. يقال: شهد بدرًا، وقال ابن يونس: شهد فتح مصر. قال أبو نعيم: توفي بمصر في خلافة عثمان. الإصابة ٤/ ٥٧-٥٩.

(٢) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم»؛ صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية. وانظر: لباب النقول في أسباب النزول ١٢٩، ١٣٠.

وراجع قصة هذه السرية فيما رواه البخاري في كتاب المغازي من صحيحه من حديث علي كرم الله وجهه. وأسند الطبري عن السُّدي في سبب نزول هذه الآية أن عمار بن ياسر خرج في سرية عليها خالد بن الوليد، فأجار رجلًا، فأنكر عليه خالد هذا الجوار، فاستبَّا فارتفعا إلى النبي ﷺ، فأجاز أمان عمار، ونهاه أن يجير الثانية على أمير. فأنزل الله تعالى قوله: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]. انظر: جامع البيان ٤/ ١٥١.

(٣) الكشاف ١/ ٥١٣.

(٤) السابق، ١/ ٥١٤.

(٥) رواه مسلم. صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية.

في شرح قوله عليه الصلاة والسلام «وَأَثَرَةٍ عَلَيْكَ»: «أي اسمعوا وأطيعوا وإن اختص الأمراء بالدنيا، ولم يوصلوكم حقَّكم مما عندهم»[1]، ثم قال معقبًا على الحديث وأحاديث أخرى في الباب: «وهذه الأحاديث في الحَثِّ على السمع والطاعة في جميع الأحوال، وسببها اجتماع كلمة المسلمين؛ فإن الخلاف سبب لفساد أحوالهم في دينهم ودنياهم»[2].

وفي الصحيح أيضًا من حديث حذيفة، قال: «قلت: يا رسول الله، إنَّا كنا بِشَرٍّ، فجاء الله بخير، فنحن فيه. فهل من وراء هذا الخير شر؟ قال: «نعم»، قلت: هل وراء ذلك الشر خير؟ قال: «نعم»، قلت: فهل وراء ذلك الخير شر؟ قال: «نعم»، قلت: كيف؟ قال: «يَكُونُ بَعْدِي أَئِمَّةٌ لا يَهْتَدُونَ بِهُدَايَ، ولا يَسْتَنُّونَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ». قال: قلت: كيف أصنع يا رسول الله، إن أدركت ذلك؟ قال: «تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ»[3].

وفي الصحيح كذلك قوله ﷺ لسَلَمَة بن يزيد الجُعْفي[4]، وقد سأله: يا نبي الله، أرأيت إن قامت علينا أمراء يسألونا حقَّهم ويمنعونا حقَّنا، فما تأمرنا؟ سأله مرارًا، ورسول الله يُعرض عنه حتى قال له في الثالثة: «اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا، وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ»[5].

وروى الشيخان -واللفظ لمسلم- من حديث أُسَيد بن حُضَير، أن رجلًا من الأنصار خلا برسول الله ﷺ فقال: ألا تستعملني كما استعملت فلانًا؟ فقال: «إِنَّكُمْ سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً، فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ»[6].

---

(١) شرح النووي على مسلم ٦/ ٤٦٩.

(٢) السابق نفسه.

(٣) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، وفي كل حال.

(٤) سلمة بن يزيد بن مَشْجَعَة بن المجمع بن مالك بن كعب بن سعد بن عوف بن حَرِيم بن جُعْفي الجعفي. نزل الكوفة، وكان قد وفد على النبي ﷺ وحدَّث عنه. الإصابة ٣/ ١٥٩، ١٦٠.

(٥) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب في طاعة الأمراء وإن منعوا الحقوق.

(٦) صحيح البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ «سترون بعدى أمورًا تنكرونها»؛ صحيح مسلم: =

وروى البخاري من حديث ابن مسعود ﷺ، قال: قال لنا رسول الله ﷺ: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ بَعْدِي أَثَرَةً وَأُمُورًا تُنْكِرُونَهَا». قالوا فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: «أَدُّوا إِلَيْهِمْ حَقَّهُمْ، وَسَلُوا اللهَ حَقَّكُمْ»(١).

فهذه الأحاديث وغيرها تؤيد رأي الجمهور في وجوب طاعة الأمير وإن كان جائرًا، ما لم يأمر بمعصية، وإلى هذا ذهب ابن عربي، فقال في باب الوصية: «طاعة أُولي الأمر واجبة بالنص في كتاب الله، فإن غَضَبُوك فاقبل غَضْبَهم في بعض أحوالك، وإن أمروك بالغَضْبِ فلا تَغْصِب، ولا تُفارق الجماعة، ولا تُخرج يدًا من طاعة فتموت ميتة جاهلية بنص رسول الله ﷺ(٢)، ولا تخرج على الأُمَّة، ولا تُنازع الأمر أهله»(٣).

وقيل في معنى أُولي الأمر: هم العلماء أهل القرآن والفقه، وهو قول جابر بن عبد الله، ومجاهد، والحسن البصري، وعطاء، وأبي العالية، والضحَّاك، وهو اختيار مالك رحمه الله(٤). واحتج هؤلاء بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ [النساء:٨٣].

والظاهر أن أُولي الأمر المذكورين في هذه الآية غير أولئك في الآية الأخرى، فهم هنا العلماء، وهناك الأمراء، وإنما فرَّق بين المعنيين السياقُ، وسبب النزول، وما جاء في الآية الأولى من قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ﴾ [النساء:٥٩]، ومعلوم أنه ليس إلا فقيه وعامي، ففيمَ يُنازع العامي الفقيه؟ ولو كان، ورجعا إلى الكتاب والسُّنة (وهو الرد إلى الله ورسوله) فما فِقْهُ العامي فيهما؟!

= كتاب الإمارة، باب الأمر بالصبر عند ظلم الولاة واستئثارهم. قال النووي في شرح الحديث: «حاصله الصبر عند ظلمهم، وأنه لا تسقط طاعتهم بظلمهم، والله أعلم». شرح النووي على مسلم ٦/ ٤٧٧.

(١) صحيح البخاري: كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ «سترون بعدي أمورًا تنكرونها».

(٢) يشير إلى قوله ﷺ: «مَنْ خَرَجَ مِنَ الطَّاعَةِ، وَفَارَقَ الجَمَاعَةَ فَمَاتَ، مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً». صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين. وقوله عليه الصلاة والسلام: «مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»: «أي على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم». قاله النووي في: شرحه على مسلم ٦/ ٤٨٢.

(٣) الفتوحات ٤/ ٤٨٤.

(٤) انظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ١/ ٥٧٣.

وما عِلْمُه بما أمرا به أو نهيا عنه؟! وإلامَ يرجع التنازع -والحال هذه- إلا أن يكون مباهتة من العامة. فلم يبقَ إلا أن يكون المراد بأُولي الأمر في هذه الآية الأمراء والحكام، ويكون الرد إلى الله ورسوله عند التنازع إنما هو ليعرف الحاكمُ ما أُمر به من تقوى الله في رعيته، ولتعرف الرعيةُ ما أُمرت به من السمع والطاعة لولي الأمر ما لم يأمر بمعصية، كما فصَّلَته الأحاديث.

وقيل: أُولو الأمر هم الأمراء والعلماء جميعًا، وهو قول الجصاص، والقاضي ابن العربي، والقرطبي، وابن كثير، وابن حزم، وإليه ذهب ابن القيم[1].

وقيل: أُولو الأمر هم أصحاب محمد ﷺ، قاله عكرمة.

وقيل: هم الخلفاء الراشدون ﷺ.

وقيل: هم أبو بكر وعمر رضى الله عنهما.

وفي هذه الآراء الثلاثة تخصيص لعموم الآية والأحاديث، ولا دليل عليه. وفيها كذلك إهمال لسبب النزول.

وقالت الرافضة: هم عليٌّ والأئمة المعصومون.

وذهب الفخر الرازي إلى أن أُولي الأمر هم أهل الحَلِّ والعقد، وهم أهل الإجماع من المجتهدين، واتخذ الآية دليلًا على حُجِّية الإجماع[2].

٢- حصول الأجر مع المباح:

قد ذكرت آنفًا من مذهب ابن عربي في المباح أنه «الذي يستوي فعله وتركه، فلا أجر فيه ولا وزر شرعًا»[3].

والكلام من هذا الوجه إنما هو في المباح من حيث هو، لا من جهة كونه خادمًا لأمر

(١) انظر: إعلام الموقعين ٢/ ٢٢١.

(٢) انظر: التفسير الكبير ٤/ ١١٢، ١١٣.

(٣) الفتوحات ١/ ٣٥٩.

آخر ينسحب عليه حكم آخر من أحكام الشرع. وذلك أن المباح ربما استُعمل في تحصيل واجب، بحيث لا يُدرَك هذا الواجب إلا بواسطته، فيصير -بهذه المثابة- واجبًا، من باب (ما لا يُتوصَّل إلى الواجب إلا به فهو واجب)، وهكذا كل واحد من الأحكام: فكل مباح يخدم مندوبًا فهو مندوب، أو مكروهًا فهو مكروه، أو محظوراً فهو محظور؛ إذ الطرق إنما تعتبر بغاياتها.

فإذا نظرت إلى المباح من هذا الوجه، فليس هو بذاك الذي فِعْلُه وتَرْكُه سِيَّان، وليس هو بذاك الذي لا أجر فيه ولا وزر، بل فيه الأجر والوزر؛ لكونه معتبرًا بمخدومه، لا بنفسه. بخلاف ما لو نظرت إليه من الوجه الأول، أعني من حيث أصل وضعه في الشريعة من غير اعتبار أمر خارج، فإنك تستبين حينئذٍ ذاك الذي يستوي طرفاه، فلا أجر فيه ولا وزر.

على أن ابن عربي رأى أن الأجر قد يحصل مع المباح وإن اعتبر بنفسه فقط دون أمر خارج عنه، وذلك بأن يُحضِر المُكلَّف في نفسه عند تلبُّسه به اعتقاد كونه مباحًا من جهة الشرع، فهو -في هذه الحال- يتصرف فيه من كونه مشروعًا، فيؤجر. قال في باب الوصية: «إياك أن تتحرك بحركة إلا وأنت تنوي فيها قُربةً إلى الله، حتى المباح. إذا كنت في مباح، فانْوِ فيه القُربة إلى الله من حيث إيمانك به أنه مباح؛ ولذلك أتيته، فتؤجر فيه»[1].

ولا شك أن الأجر المذكور لا تعلُّق له بعين الفعل، وإنما متعلَّقه نية المُكلَّف واستحضاره اعتقاد الإباحة فيما يأتيه من الفعل، وقد أبان ابن عربي عن هذا المعنى في موضع آخر، فقال: «إذا تصرفت في مباح، فتصرف فيه على حضور أنه مباح، وأن الشارع لولا ما أباحه لك ما تصرفت فيه، فتكون مأجورًا في مباحك، لا من حيث كونه مباحًا، إلا من حيث إيمانك به أنه شرع من عند الله»[2].

ولا يخفى أن تفقهه في هذه المسألة مساوق لما أسلفته من رأيه في أن المباح من

---

(١) الفتوحات ٤/ ٤٧٢.

(٢) السابق، ١/ ٣٥٦.

الشرع خلافًا للمعتزلة، وأنه مأمور به على جهة الإذن والتخيير فعلًا وتركًا، فمَن أخطَرَ فيه هذا المعنى عند تصرفه في مباح، فقد أخطره واجبًا، فإن اعتقاد المباح أنه مباح أصل في الأصول من الواجبات، وحصول الأجر في الواجب متى خلص من الشركة[1] مضمون بالضمان الإلهي في قوله سبحانه: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ۝١٢٤﴾ [النساء:١٢٤]، وقوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ۝٩٧﴾ [النحل:٩٧]، وقوله جلَّ وعلا: ﴿وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ۝٩﴾ [الإسراء:٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ۝١١٢﴾ [طه:١١٢]، وقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾ [الزلزلة:٧]، إلى غير ذلك من الآيات. فصح أن يؤجر معتقد المباح على اعتقاده؛ لأنه من عمله، وصح كذلك أن هذا الأجر متعلّق بواجب، وأن حصوله مع المباح إنما كان عنده، لا به، والله أعلم.

تعقيب:

الحق أن هذا البحث في جملته ومقصوده أشبه بموائد الصوفية والفقراء منه بموائد الأصوليين والفقهاء؛ إذ مقتضاه دوام الحضور مع الله تعالى في الحركات والسكنات، وهو شغل الصوفية الشاغل في رياضاتهم ومجاهداتهم، وما اصطنعوا الخلوات إلا لهذا المعنى، يطلبون الفراغ من أعراض العالَم المسماة في اصطلاحهم بالأغيار، ويُقبِلون على الله تعالى بالكلية، يَنْشُدُون صفاء المعاملة، والإخلاص في أنواع الطاعات، ويرون الأعمال صورًا قائمة، وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها؛ لما سمعوه من قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة:٥].

وقد أسهب ابن عربي في الحديث عن طائفة من الأولياء، لقبهم النَّيَابِيُّون «شغلوا نفوسهم بالأصل في قَبُول الأعمال ونَيْل السعادات وموافقة الطلب الإلهي منهم فيما

---

(١) لقوله ﷺ: قال الله تبارك وتعالى: «أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ عَنِ الشِّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ فِيهِ مَعِي غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشِرْكَهُ». صحيح مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب مَن أشرك في عمله غير الله. قال النووي: «المراد أن عمل المُرائي باطل لا ثواب فيه، ويأثم به». شرحه على مسلم ٩/ ٣٤٣.

كلَّفهم به من الأعمال الخالصة له، وهو المُعبَّر عنه بالنية، فنُسبوا إليها لغلبة شغلهم بها، وتحققوا أن الأعمال ليست مطلوبة لأنفسها، وإنما هي من حيث ما قصد بها، وهو النية»[1]، ثم حكى من جملة أحوالهم أن «أسرارهم متعلّقة بالله من حيث معرفة نفوسهم. الغالب عليهم مقام الحزن، فإن الحزن إذا فُقِدَ من القلب خَرِبَ. ليسوا من اللهو في شيء. لهم البحث الشديد في النظر في أفعالهم وأفعال غيرهم معهم من أجل النيات التي يتوجهون، وإليها يُنسبون؛ لشدة بحثهم عنها حتى تخلص لهم الأعمال، ويخلصوها من غيرهم، ولهذا قيل فيهم: النِّيَاتِيُّون»[2].

(١) الفتوحات ١/ ٢٧٤.

(٢) السابق، ١/ ٢٧٥، ٢٧٦.

ثانيًا: تكليف ما لا يُطاق، وهو التكليف بالمُحَال[1]

هذه مسألة خلاف بين الأصوليين، وقد صرَّح ابن عربي برأيه فيها، فقال: «تكليف ما لا يُطاق محال على العالِم الحكيم أن يشرعه»[2]، ثم بيَّن مراده بـ(ما لا يُطاق) وأنه «ما جرت العادة به أنه لا يُطيقه المُكلَّف، مثل أن يقول له: اصعد إلى السماء بغير سبب، واجمع بين الضدين»[3]، فضرب مثلين؛ أولهما: لما يسميه الأصوليون محالًا للعادة، والآخر: لما يسمونه محالًا لذاته، فلم يبقَ من أقسام المحال إلا الثلاثة الأخرى، ولا يقول ابن عربي بجواز التكليف بواحد منها.

فأما المحال لطَرَيان مانع -كتكليف الأصم السمع مثلًا- فلا يستقيم على أصوله التكليف به، كيف وهو القائل: إن الشريعة تتبع أحوال المُكلَّفين، فتشرع لكل حال حكمًا يناسبها! وهل يناسب الأصم أن يقال له: اسْمَع، أو الزَّمِن أن يقال له: امْشِ! أم كيف وهو الذي عَدَّ رفع الحرج أصلًا يُرجع إليه عند تعارض الأدلة من كل وجه[4]، وهو

---

(١) المُحَال: ما يمنع وجوده في الخارج، كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد. التعريفات، للجرجاني، ص٢٥٠.

وقيل: ما اقتضى الفساد من كل وجه، كاجتماع الحركة والسكون في محل واحد. القاموس المبين، ص٢٠١.

وهو خمسة أقسام، الأول: محالٌ لذاته، وهو المستحيل عقلًا، كالجمع بين الضدين والنقيضين، وإعدام القديم، والوجود في حَيِّزين في زمان واحد. والثاني: محالٌ للعادة، كالارتفاع إلى السماء بغير سبب. والثالث: محالٌ لطَرَيان مانع، كتكليف الزَّمِن المشي، والأعمى البصر. والرابع: محالٌ لانعدام القدرة زمان التكليف، وهو لازم لأبي الحسن الأشعري كما سيأتي بإذن الله تعالى. والخامس؛ وهو آخرها: محالٌ لسبق العلم بخلافه، كتكليف الكافر الإيمان مع سبق العلم الإلهي بأنه لا يقع منه، وخلاف ما سبق به العلم محال، وإلا انقلب العلم جهلًا. انظر: نهاية السول ١/ ١٦٠؛ وقارنه بكلام السبكي في: الإبهاج ١/ ١٧٠.

(٢) الفتوحات ٢/ ٣٣١.

(٣) السابق نفسه.

(٤) انظر: السابق، ٢/ ١٦٠.

القائل ينصح كل مستفتٍ: «اطلب رفع الحرج في نازلتك ما استطعت، فإن الله يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، وقال ﷺ: «دِينُ اللهِ يُسْرٌ»[١]، فاسأل عن الرخصة في المسألة حتى تجدها، فإذا وجدتها فاعمل بها، وإن أردت أن تأخذ بالعزائم في نوازلك فافعل، ولكن فيما يختص بك، ورفع الحرج هو السُّنة»[٢]، فمَن يقول هذا لا يقول بجواز تكليف ما يحول مانع دون امتثاله.

وأما المحال لانعدام القدرة زمان التكليف فلا يلزم إلا أبا الحسن الأشعري ومَن لَفَّ لفَّه، وقد صرَّح الجويني بأن «مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة»[٣]، ثم قرَّر ذلك من وجهين؛ أولهما: أن القدرة الحادثة مقارنة لزمان الامتثال، وهو متأخر عن زمان التكليف. والآخر: أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، وواقع بقدرته سبحانه، فيكون العبد مُكلَّفًا بفعل غيره، وهو تكليف بما لا يُطاق. قال: «ولا ينجي من ذلك تمويه المُموِّه بذكره الكسب»[٤]، وليس ابن عربي أشعريًا فيلزمه ما لزم أبا الحسن.

وأما ما يسميه الأصوليون محالًا لسبق العلم بخلافه، كتكليف أبي جهل الإيمان مع أن علم الله فيه سبق أنه يموت كافرًا، فليس هذا من قبيل ما لا يُطاق عند ابن عربي؛ لأن الله سبحانه حين كلَّف أبا جهل بالإيمان «إنما كلَّفه ما جرت العادة به أنه يُطيقه، وهو اعتقاد الإيمان أو التلفظ به، وكلاهما يجد كل إنسان في نفسه التمكُّن من مثل هذا كسبًا أو خلقًا، كيفما شئت فقل؛ ولهذا تقوم الحُجَّة به لله على العبد يوم القيامة، وقد قال: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام:١٤٩]، فلو كلَّفه ما ليس في وُسعه عادة، لم يصح قوله: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾، بل كان يقول: ولله أن يفعل ما يريد، كما قال: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء:٢٣]، ومعنى ذلك أنه لا يقال للحق: لمَ كلفتنا، ونهيتنا، وأمرتنا – مع علمك بما قدرته علينا من مخالفتك؟ هذا موضع: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، فإنه يقول

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) الفتوحات ٤/ ٤٨٥.

(٣) البرهان ١/ ٨٩. وانظر: المستصفي، ص٦٩؛ الإحكام، للآمدي، ١/ ١١٥؛ نهاية السول ١/ ١٦٠.

(٤) البرهان ١/ ٨٩.

لهم: هل أمرتكم بما تُطيقونه، أو بما لا تُطيقونه عندكم؟ فلا بُدَّ أن يقولوا: بما جرت به العادة أن نُطيقه، فقد كلَّفهم ما يُطيقونه، فثبت أن ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ فإنهم جاهلون بعلم الله فيهم زمان التكليف»[1]. فليس التكليف بخلاف المعلوم من ضروب التكليف بما لا يُطاق عند ابن عربي، وإنما هو تكليف بما تقضي العادة بإمكانه. ثم إن المُكلَّف جاهلٌ -زمان تكليفه- بما سبق به علم الله فيه، وليس للجاهل أن يحتج بما هو به جاهل، وإنما الحُجَّة للعالِم؛ ولذلك قال سبحانه: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾، فإنه ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٩﴾.

وفي الحق أن الإجماع منعقدٌ على أن الكفار مخاطَبون بالإيمان، وإن سبق العلم بأنه لا يقع منهم[2]؛ «إذ لو لم يكونوا مأمورين بذلك لما عَصَوا باستمرارهم على الكفر»[3]، ولكن الأصوليين اختلفوا: فمنهم مَن جعل ذلك من قبيل التكليف بالمحال، ومنهم مَن جعله تكليفًا بما هو ممكن في حكم العادة، ومن هؤلاء إمام الحرمين؛ إذ يقول: «إنما يسوغ ذلك؛ لأن خلاف المعلوم مقدور في نفسه [أي ممكن عادة]، وليس امتناعه للعلم بأنه لا يقع، ولكن إذا كان لا يقع مع إمكانه في نفسه، فالعلم يتعلَّق به على ما هو عليه، وتعلُّق العلم بالمعلوم لا يُغيِّره، ولا يوجِبه، بل يتبعه في النفي والإثبات»[4]، ثم قال مصرِّحًا بمذهبه: «فالقول الوجيز أنه يكلف المُتمكِّن، ويقع التكليف بالممكن»[5].

والسبب في اختلاف الأصوليين في نسبة هذه المسألة إلى الإحالة أو إلى الإمكان إنما هو اختلافهم في مناط النظر والاعتبار، فمَن اعتبر الأمر القدري وسابق العلم قال بالإحالة، ومَن اعتبر حكم العادة وقدرة المُكلَّف على الامتثال قال بالإمكان، وهو

---

(١) الفتوحات ٢/ ٣٣١

(٢) انظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١١٥؛ الواضح في أصول الفقه ٣/ ١٨٨.

(٣) نهاية السول ١/ ١٦٠.

(٤) البرهان ١/ ٩٠.

(٥) السابق. قال الزركشي تعليقًا على رأي إمام الحرمين: «قال بعض علمائنا: قوله: يكلف المُتمكِّن، بناه على أصله في تقدُّم القدرة على المقدور، فإن مذهبه في البرهان صحة ذلك، وهو خلاف ما يراه في كتب الكلام». البحر المحيط ١/ ٣٧٦.

الراجح فيما أرى؛ لأن تعلُّق كلامنا بما هو معلوم لنا -أعني قدرة المُكلَّف- أَولى من تعلُّقه بما لا علم لنا به، وهو سابق علم الله تعالى فينا، والله أعلم.

على أن للمسألة عند ابن عربي مأخذًا آخر أبعد غَوْراً مما تقدَّم، وهو أن العلم لم يسبق إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه، «والعلم تابع للمعلوم، ما هو المعلوم تابع للعلم»[1]، فما علم الله الأشياء إلا على ما هي عليه، فما أعطاها في حال وجودها إلا ما علم منها في حال عدمها - أنها تقبله، وما كان شقاء مَن شقي إلا من جهة ما أعطاه استعداده في حال عدمه - من قبول ما يوجِب الشقاء، وكذلك الأمر في سعادة مَن سَعِد. قال ابن عربي: «اعلم أن الله تعالى ما كتب إلا ما علم، ولا علم إلا ما شهد من صور المعلومات على ما هي عليه في أنفسها، ما يتغيَّر منها وما لا يتغيَّر، فيشهدها كلها في حال عدمها[2] على تنوعات تغييراتها إلى ما لا يتناهى، فلا يوجدها إلا كما هي عليه في نفسها»[3]، فما كفر كافر إلا لأن استعداده السابق أعطى قبول الكفر دون الإيمان، ويتأيد ذلك بقوله تعالى في حكاية حال الكافرين في القيامة: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُواْ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُواْ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٢٧﴾ [الأنعام:٢٧]، فأجابهم الحق

---

(١) الفتوحات ٤/ ١٩. وقد مرَّ هذا المعنى في كلام إمام الحرمين حيث يقول: «وتعلُّق العلم بالمعلوم لا يُغيِّره ولا يوجِبه، بل يتبعه في النفي والإثبات». البرهان ١/ ٩٠. وقال الغزالي: «العلم يتبع المعلوم ولا يُغيِّره». المستصفى، ص٧٠.

(٢) ليس هذا قولًا بقِدم العالم، وإنما هو قول بقِدم العلم به؛ إذ لم يزل مشهودًا للحق في حال عدمه، وقد نبَّه ابن عربي على ذلك في غير موضع من الفتوحات، كقوله: «... فكان العالم مشهودًا للحق أزلًا، وإن لم يكن موجودًا». ٢/ ٤٩٨. وقوله: «الأشياء كلها مشهودة للحق في حال عدمها، ولو لم تكن كذلك لما خصص بعضها بالإيجاد عن بعض؛ إذ العدم المحض الذي ليس فيه أعيان ثابتة لا يقع فيه تمييز شهود، بخلاف عدم الممكنات، فكون العلم ميَّز الأشياء بعضها عن بعض، وفصل بعضها عن بعض هو المُعبَّر عنه بشهوده إياها وتعيينه لها، أي هي بعينه يراها، وإن كانت موصوفة بالعدم، فما هي معدومة لله الحق من حيث علمه بها ...، فظهور الأشياء من وجود إلى وجود، من وجود علم إلى وجود عين، والمحال الذي هو العدم المحض ما فيه أعيان تميز». ١/ ٦٥٤، ٦٥٥. وأما تصريحه بحدوث العالم فكثير، كقوله «العالم كله ممكن». ١/ ٣٣٢، وقوله: «العالم مُحدَث، والله كان ولا شيء معه». ٢/ ٣٩٣، وقوله: «كل ما سوى الله حادث». ١/ ٨٥٠.

(٣) الفتوحات ٤/ ١٩.

بقولـه: ﴿ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ ۖ وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَـٰذِبُونَ ﴾ [الأنعام:٢٨]، فأكذب دعواهم، وأخبر أنهم -وقد عاينوا الأمر على ما هو عليه- لو رُدوا إلى الدنيا لعادوا إلى كفرهم، وما ذاك إلا لما أعطاه استعدادهم من قبول الكفر دون الإيمان، فلا حُجَّة لمُكلَّف بسابق العلم؛ «فإنه ما سبق الكتاب عليه ولا العلم إلا بحسب ما كان هو عليه من الصورة التي ظهر في وجوده عليها. فلُمْ نَفْسَك، لا تعترض على الكتاب، ومن هنا -إن عقلت- وَصَفَ الحقُّ نفسه بأن له الحُجَّة البالغة لو نوزع، فإنه من المحال أن يتعلَّق العلم إلا بما هو المعلوم عليه في نفسه. فارجع إلى نفسك وأنصف في كلامك. أَمَا سمعته تعالى يقول: ﴿ وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ [النحل:٣٣]، ﴿ وَمَا ظَلَمْنَـٰهُمْ ﴾ [النحل:١١٨]، وقال: ﴿ وَلَـٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ [النحل:١١٨]»[١]. ثم قال: «فاعلم ما ذكرناه؛ فإنه ينفعك ويقويك في باب التسليم والتفويض للقضاء والقدر الذي قضاه حالك»[٢]، والله أعلم.

آراء الأصوليين في التكليف بما لا يُطاق:

اختلف الأصوليون في جواز التكليف بالمحال لذاته، وللعادة، وللمانع على ثلاثة مذاهب: فطائفة جوَّزت ذلك مطلقًا، وهو اختيار الفخر الرازي[٣]، والبيضاوي[٤]، وحكاه السبكي عن جماهير الأشاعرة[٥]. وطائفة منعت ذلك مطلقًا، وهو مذهب إمام الحرمين[٦]، والغزالي[٧]، وابن دقيق العيد[٨]، وأبي حامد الإسفراييني[٩]، والشوكاني[١٠]،

---

(١) الفتوحات ٤/ ١٩.

(٢) السابق نفسه.

(٣) انظر: المحصول ١/ ٣٠٢؛ المعالم، ص٧٣.

(٤) انظر: المنهاج ١/ ١٦٠.

(٥) انظر: الإبهاج ١/ ١٧٠؛ إرشاد الفحول، ص٩.

(٦) انظر: البرهان ١/ ٩٠.

(٧) قال في: المستصفي، ص٧٠: «المختار استحالة التكليف بالمحال».

(٨) انظر: الإبهاج ١/ ١٧٠.

(٩) انظر: السابق.

(١٠) انظر: إرشاد الفحول، ص٩.

ويه قالت المعتزلة[1]، وحكى الإسنوي اختيار ابن الحاجب له ونصَّ الشافعيِّ عليه[2]. وطائفة اختاروا التفصيل، فجوَّزوا التكليف بالمحال لغيره، ومنعوه في المحال لذاته، وهو مذهب الحنفية[3]، وبه قال الآمدي[4].

على أن كثيرًا من القائلين بالجواز قائلون بامتناع الوقوع، و«الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلًا»[5]، ومنهم مَن جمع إلى القول بالجواز القول بالوقوع. حكاه الإسنوي عن الرازي[6].

والحق الذي لا مرية فيه أن أدلة الكتاب والسُّنة متظاهرة على أن الله تعالى لا يُكلِّف نفسًا إلا وسعها، وإلا ما آتاها، وأن أحدًا من المُكلَّفين ما خوطِب إلا بما يُطيق؛ ولهذا شُرعت الرخص في مواطنها، وأخبر سبحانه أنه يحب مَن يأتيها، وصرَّح بأنه ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج:٧٨]، مع قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ [البقرة:١٨٥]، وقد روى مسلم من حديث أبي هريرة وابن عباس، رضي الله عنهما، أنه لما نزلت خاتمة سورة البقرة، قال الله ﷺ عقب كل دعاء: «نعم»[7]، وفي رواية: «قد فَعَلْتُ»[8]. وكان فيما نزل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة:٢٨٦]، فأخبر سبحانه أنه قد استجاب لمَن دعاه، وليس بعد بيان الله بيان!

فإن قيل: الخلاف إنما هو في الجواز، لا في الوقوع. فالجواب: ما قاله الشوكاني، وهو أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلًا، وطرحه والاشتغال بما هو أولى أَولى، والله أعلم.

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ١٦٤ وما بعدها؛ المحصول ١/ ٣٠٢.

(٢) انظر: نهاية السول ١/ ١٦١.

(٣) انظر: فواتح الرحموت ١/ ١٢٣.

(٤) انظر: الإحكام ١/ ١١٥؛ الإبهاج ١/ ١٧١؛ نهاية السول ١/ ١٦١.

(٥) إرشاد الفحول، ص٩.

(٦) انظر: نهاية السول ١/ ١٦١، وقارنه بما في: المحصول ١/ ٣٠٢ وما بعدها؛ المعالم ص٧٣.

(٧) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان أنه سبحانه وتعالى لم يُكلِّف إلا ما يُطاق.

(٨) السابق نفسه.

ثالثًا: تكليف الكفار بفروع الشريعة

لا خلاف من أحد من أهل العلم أن الكفار مخاطَبون بأصول الشريعة؛ إذ إنهم ما سُمُّوا كفارًا إلا لخطابهم بها وإنكارهم لها، وقد قال السبكي: «أطبق المسلمون على أن الكفار بأصول الشريعة مخاطَبون، وباعتبارها مطالَبون، وأجمعت الأُمَّة -كما نقله القاضي أبو بكر- على تكليفهم بتصديق الرسل، وبترك تكذيبهم وقتلهم وقتالهم»(١).

أما خطابهم بفروعها فموضوع خلاف بين الأصوليين، والذي ذهب إليه ابن عربي أن الكفار مخاطَبون بأصول الشريعة وفروعها، وأنهم مؤاخَذون في القيامة بالأصول والفروع جميعًا، ولا يُقبل من أحدهم عمل من أعمال الإسلام إلا مع وجود الشرط المصحِّح له وهو الإيمان. قال أولَ باب الحج من «الفتوحات»: «قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران:٩٧]، فوجب على كل مستطيع من الناس صغير وكبير، ذكر وأنثى، حر وعبد، مسلم وغير مسلم. ولا يقع بالفعل إلا بشروط له معينة، فإن الإيمان والإسلام واجب على كل إنسان، والأحكام كلها الواجبة واجبة على كل إنسان، ولكن يتوقف قبول فعلها -لو فعلها الإنسان- على وجود الإسلام منه، فلا يُقبل تلبُّسه بشيء منها إلا بشرط وجود الإسلام عنده، فإن لم يؤمن أُخذ بالواجبَين جميعًا يوم القيامة؛ وجوب الشرط المُصحِّح لقبول هذه العبادات، ووجوب المشروط الذي هو هذه العبادات»(٢).

---

(١) الإبهاج ١/ ١٧٦. وانظر: إرشاد الفحول، ص١٠.

(٢) الفتوحات ١/ ٧٩٨، ٧٩٩، وانظر: ١/ ٤١٦، ٧٦١. وقوله في المنافق كقوله في الكفار في مسألة قبول الأعمال، فقد جاء في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ [المائدة:١٠٩]، قال: «فعلموا أنهم لما وُجِّهوا دعوا إلى الله تعالى أممهم ظاهرًا وباطنًا بدعوة واحدة، فلو كُلِّفوا الظواهر [أي في سؤال الله لهم] لم يكن قولهم: ﴿ لَا عِلْمَ لَنَا ﴾ جوابًا، ومن هنا لم يصح جميع فروع أحكام الشريعة من المنافق؛ لأنه ما أجاب بباطنه لدعوته مثلما أجاب ظاهره، وصحَّت فروع أحكام الشريعة من العاصي المؤمن بباطنه، فعلمنا أن المقصود للشرع الباطن ولكن =

رأي ابن حزم:

وإلـى هذا الـرأي ذهب ابن حزم، فقال معقبًا على قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف:١٥٨] «هـو نصٌّ جليٌّ على لزوم شرائع الإسـلام كلهـا للكفـار كلزومها للمؤمنين، إلا أن منها ما لا يُقبل منهم إلا بعد الإسـلام، كالصلاة والصيام والحج، وهم في ذلك كالجُنُبِ وتارك النية والمُحدِث، لا تُقبل منه صلاة حتى يطهر، ولا صيام ولا حج إلا بإحداث النية في ذلك»[١].

رأي الأصوليين:

أما بقية الأصوليين، فهم في المسألة على خمسة أقوال[٢]:

أولهـا: أن الكفـار مخاطَبـون بفـروع الشـريعة جميعهـا مـن أمـر ونهـي، وهو قول مالك[٣]، والشـافعي[٤]، وأحمد في أصح الروايتين عنه[٥]، وهو اختيار أكثر الشـافعية، والعراقييـن مـن الحنفيـة[٦]، وقال النـووي: «هذا قـول المحقّقيـن والأكثرين»[٧]، وهو

= بشـرط مخصـوص، وهـو أن يعمَّ الإيمان جميع فـروع الأحكام وأصولها، فإن آمن ببعـضٍ وكفر ببعضٍ فلا يعتبر مثل ذلك الإيمان، وهو الكافر حقًّا». الفتوحات ٢/ ٨٣. وقال: «ولهذا كان المنافق في الدرك الأسفل من النار وهو باطن النار؛ إذ أتى في الدنيا بصورة ظاهر الحكم المشروع من التلفظ بالشهادة، وإظهار تصديق الرسـل، والأعمال الظاهرة، وما عندهم في بواطنهم من الإيمان مثقال ذرة، فبهذا القدر تميّزوا من الكفار، وقيل فيهم منافقون، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ جَامِعُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْكَٰفِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾ [النسـاء:١٤٠]، فذكـر الـدار، فالمنافقـون يُعذَّبون في أسـفل جهنم، والكافرون لهم عذاب في الأعلى والأسـفل». السـابق، ١/ ٤١٦.

(١) الإحكام ٥/ ٨٩٣.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي، ٢/ ٥٩، ٦٠.

(٣) انظر: الإبهاج ١/ ١٧٦.

(٤) انظر: السابق نفسه.

(٥) انظر: المسودة، ص٤٦؛ الواضح ٣/ ١٣٢.

(٦) انظر: فواتح الرحموت ١/ ١٢٨. وقال: «ليـست المسـألة محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه، وإنما المشـايخ اللاحقون استنبطوها من الفروع الفقهية». ١/ ١٣٠. وانظر: أصول السـرخـسي ١/ ٧٣ وما بعدها.

(٧) شرح النووي على مسلم ١/ ٢٣٠، وصحّحه في: المجموع ٣/ ٥.

قول ابن عربي كما تقدَّم. واحتج هؤلاء بعموم الأوامر في كتاب الله، كقوله سبحانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ﴾ [البقرة:٢١]، وقوله تعالى: ﴿ وَوَيۡلٞ لِّلۡمُشۡرِكِينَ ۞ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [فصلت: ٦، ٧]، وقوله تبارك اسمه: ﴿ مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ ۞ قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ ۞ وَلَمۡ نَكُ نُطۡعِمُ ٱلۡمِسۡكِينَ ۞ ﴾ [المدثر:٤٢،٤٣،٤٤]، فهذه الآيات قد «دلَّت على أنهم كُلِّفوا ببعض الفروع، فيكونون مُكلَّفين بالباقي؛ إذ لا قائل بالفرق أو بالقياس»[١]. وقد أُجيب عن آيات سورتَي فصلت والمدثر بأن السورتين مكيتان[٢]، «والزكاة إنما فُرِضت بالمدينة، وما سواها من الإطعام مندوب، فكيف ينتهض سببًا لسلوك النار، بل سبب سلوكهم كونهم كافرين، وبيَّنوا كفرهم بالكناية؛ أي ذكروا لوازمه وأماراته»[٣].

على أن الجمهور احتجُّوا بآيات أخرى تقطع الخلاف، كقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾[٤] [آل عمران:٩٧]، فعَمَّ بالخطاب وما خَصَّ مؤمنًا من كافر، وقوله سبحانه: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ ﴾ [الأعراف:٣١]، قال ابن حزم: «فأمر تعالى بني آدم جملة كما ترى»[٥]، وقوله جلَّ اسمه: ﴿ لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ ﴾ [البينة:١-٥]، قال الآمدي: «الضمير في قوله: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ ﴾ عائد إلى المذكورين أولًا، وهو صريح في الباب»[٦].

وثاني هذه الأقوال: أن الكفار غير مخاطَبين بالفروع، وهو مذهب البخاريين من

---

(١) الإبهاج، ١/ ١٨٢.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٣٢٣، ١٩/ ٥٩. وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما، في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَوَيۡلٞ لِّلۡمُشۡرِكِينَ ۞ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾: «لا يشهدون أن لا إله إلا الله، وهي زكاة الأنفس». السابق، ١٥/ ٣٢٦. وانظر: الإحكام، للآمدي، ١/ ١٢٥.

(٣) فواتح الرحموت ١/ ١٣١.

(٤) وهي ما احتج به ابن عربي لرأيه كما تقدَّم.

(٥) الإحكام ٥/ ٨٩٣.

(٦) السابق، ١/ ١٢٥.

الحنفية[1]، وأبي حامد الإسفراييني من الشافعية[2]، وبه قالت المعتزلة[3].

والفرق بين هذا الرأي والذي قبله إنما هو بالنظر إلى العقاب في الآخرة، لا إلى العمل في الدنيا، فإن الفريقين متفقان على أن عمل الكافر لا يصح ولا يُقبل منه ولا يُجزيه إلا بوجود الشرط المُصحِّح له وهو الإيمان، هذا محل اتفاقهم. أما اختلافهم، فحاصله أن مَن قال: هم مخاطَبون بفروع الأحكام ذهب إلى التسوية بين الأداء والاعتقاد في الفريضة، وبنى على ذلك أنهم مؤاخَذون بهما جميعًا يوم القيامة. وأما مَن قال: هم غير مخاطَبين، فذهب إلى أن المؤاخذة في الآخرة لا تكون إلا على ترك الاعتقاد لا غير، والله أعلم.

وثالثها: أنهم مخاطَبون بالنواهي دون الأوامر، وهو إحدى الروايتين عن أحمد[4]. قال السبكي: «وربما ادعى بعضهم أنه لا خلاف في تعلّق النواهي، وإنما الخلاف في الأوامر»[5].

ورابعها: أن المرتد مخاطَب دون غيره؛ لالتزامه أحكام الإسلام. قال السبكي: «ولا معنى لذلك ؛ لأن مأخذ المنع فيهما سواء، وهو جهله بالله تعالى»[6].

وآخرها: أنهم مُكلَّفون بما عدا الجهاد؛ لامتناع قتالهم أنفسهم[7].

تعقيب:

قال الشاطبي: «كل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب

---

(١) انظر: فواتح الرحموت ١/ ١٢٨.

(٢) انظر: الإبهاج ١/ ١٧٦؛ إرشاد الفحول، ص١٠.

(٣) انظر: نهاية السول ١/ ١٦٦.

(٤) انظر: المسودة، ص٤٦؛ الإبهاج ١/ ١٧٦؛ إرشاد الفحول، ص١٠؛ فواتح الرحموت ١/ ١٢٨؛ شرح النووي على مسلم ١/ ٢٣٠؛ المجموع ٣/ ٥.

(٥) الإبهاج ١/ ١٧٦. وقال: «قال والدي رحمه الله: وهي طريقة جيدة».

(٦) السابق.

(٧) انظر: الأشباه والنظائر، للسيوطي، ٢/ ٦٠؛ الإبهاج ١/ ١٧٦.

أو إبطاله عارية»[1]، ثم مثَّل لذلك قائلًا: «كمسألة تكليف الكفار بالفروع عند الفخر الرازي، وهو ظاهر؛ فإنه لا ينبني عليه عمل، وما أشبه ذلك من المسائل التي فرضوها مما لا ثمرة له في الفقه»[2]، فصرَّح بأن هذه المسألة وإن انبنى عليها فقه، فلا ينبني على الخلاف فيها خلاف في فروع الفقه، وخَصَّ الرازي بالذكر لكونه لم يرَ للمسألة فائدة إلا الحكم بتضعيف العذاب على الكفار في الآخرة[3]، وليس هذا من فروع الأحكام. والظاهر أنه وافَق الرازي فيما رآه، وإلا لما مثَّل لقاعدته بهذه المسألة.

على أن ما قاله الشاطبي لا يُسلَّم له، فإن الخلاف في تكليف الكفار بالفروع ينبني عليه خلاف في مسائل عملية «منها: إذا قتل الحربيُّ مسلمًا، ففي وجوب القَوَدِ أو الدية خلاف مبنيٌّ على هذه القاعدة كما صرَّح به الرافعي. ومنها: أنه هل يجوز لنا تمكين الكافر الجُنُب من دخول المسجد؟ فيه خلاف مبنيٌّ على هذه القاعدة أيضًا، وإن كان المشهور في الفرعين خلاف قضية البناء. ومنها: إذا دخل الكافر الحرم وقتل صيدًا، فإن المعروف لزوم الضمان، قال في «المهذب»: ويحتمل ألا يلزمه[4]، وهذا التردد منشؤه هذه القاعدة. ومنها فروع كثيرة نقل المعالميُّ عن محمد بن الحسن عدم الوجوب فيها معللًا بذلك، ومذهبنا فيها الوجوب، كوجوب دم الإساءة على الكافر إذا جاوز الميقات، ثم أسلم وأحرم، ووجوب زكاة الفطر على الكافر في عَبْدِهِ المسلم، ووجوب الاغتسال من الحيض إذا كانت الكافرة تحت مسلم»[5].

من أجل ذلك وصف ابن عربي هذه المسألة بأنها «مسألة خلاف تَعُمُّ جميع الأحكام

---

(١) الموافقات ١/ ٣٠.

(٢) السابق، ١/ ٣١.

(٣) انظر: المعالم، ص٦٨ وما بعدها.

(٤) عبارة الشيرازي: «قال بعض أصحابنا: يجب عليه الضمان؛ لأنه ضمان يتعلَّق بالإتلاف، فاستوى فيه المسلم والكافر كضمان الأموال، ويحتمل عندي أنه لا ضمان عليه؛ لأنه غير ملتزم لحُرمة الحرم، فلم يضمن صيده». المهذب ١/ ٢١٨.

(٥) نهاية السول ١/ ١٧٢. وانظر: التمهيد، ص١٢٦ وما بعدها، فقد ذكر فيه سبعة عشر فرعًا فقهيًّا تنبني على هذا الأصل، وفي بعضها خلاف ينبني على الخلاف فيها.

المشـروعة»[1]، فنبَّه (رحمه الله) على أن لها تعلُّقًا بالفقه، وأنه يترتب على الخلاف فيها خـلاف فـي كثير من الفروع العمليـة، وأن غاية النظر فيها ليس فيمـا يتعلَّق بأمور الآخرة فحسـب مـن تضعيـف العذاب عليهم -كما هـو مذهب الرازي- وإنما حُكمها سـارٍ في كثير من فروع الأحكام كما سبق النقل عن صاحب «نهاية السول»، والله أعلم.

(١) الفتوحات ١/ ٤١٦.

رابعًا: مأخذا التكليف (الأمر والنهي)

الأمر هو: «القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به»[1]، وأما النهي فهو: «القول المقتضي ترك الفعل»[2].

ووجه تعلُّق هذين المأخذين بما قبلهما من قضايا هذا الفصل أنه لا سبيل إلى معرفة أحكام الشريعة وتكاليفها إلا معرفة أوامر الشارع ونواهيه وما يُراد بهما حيث وردا، فناسب أن يُذَيَّل فصل الأحكام ببحث الطريق المؤدية إلى معرفتها، وليس إلا الأمر والنهي.

على أن ابن عربي لم يستوفِ جميع تفاصيل الأمر والنهي كما هي في كتب الأصول، ولا سيما المبسوط منها، ولكنه تكلم -بقدر الحاجة- في مسائل أمهات تدل على ما وراءها من فروع الفقه عنده، وقد توزَّعت هذه المسائل ثلاث نقاط:

١- دلالة الأمر والنهي.

٢- الأمر بالشيء، هل هو نهي عن ضده؟

٣- دلالة النهي على الفساد.

١- دلالة الأمر والنهي:

ذهب ابن عربي إلى أن أوامر الشريعة كلها دالَّة على الوجوب إلا إذا صرفتها القرائن عنه إلى الندب، أو إلى الإباحة، كما أن النواهي دالَّة على الحظر والتحريم ما لم تكن

---

(١) المستصفي، ص٢٠٢. وانظر: البرهان ١/ ١٥١؛ القاموس المبين، ص٥٢ وما بعدها. قال الإسنوي: «وقالت المعتزلة لا يُسمَّى أمرًا إلا إذا وجد العلو، وهو أن يكون الطالب أعلى مرتبة من المطلوب منه، بخلاف الاستعلاء والغلظة ورفع الصوت ونحوهما. وعَكَسَ أبو الحسين، فقال: يُشترط الاستعلاء دون العلو. وشَرَطَ القاضي عبد الوهاب العلو والاستعلاء معًا». التمهيد، ص٢٦٥.

(٢) المستصفي، ص٢٠٢. وانظر: البرهان ١/ ١٩٩، وقول كل طائفة في شرط العلو والاستعلاء كقولهم في الأمر على حدٍّ سواء. انظر: التمهيد، ص٢٩٠.

قرينة تصرفها إلى الكراهة. وقد صرَّح بذلك في غير موضع، فقال: «أوامر الشرع كلها محمولة على الوجوب، ونواهيه محمولة على الحظر، ما لم يقترن بالأمر قرينة حال تُخرجه عن الوجوب إلى الندب أو الإباحة. وكذلك النهي إن اقترنت به قرينة تُخرجه عن الحظر إلى الكراهة، فإن تَعَرَّى الأمر عن قرينة الندب أو الإباحة تعيَّن الوجوب، وكذلك النهي»[1]، وقال: «يُحمل الأمر الإلهي -إذا ورد مُعَرَّى عن قرائن الأحوال التي يُفهم منها الندب أو الإباحة- على الوجوب، ويُحمل النهي كذلك على الحظر إذا تَعَرَّى عن قرينة حال تعطيك الكراهة»[2]، ثم قال كالمحذِّر من مذهب الواقفية - وسيأتي بيانه بإذن الله تعالى: «ولا تتوقف عن حمل الأمر والنهي على ما قلناه إلا بقرينة حال تُخرجهما عن حكم الوجوب في الأمر، وحكم الحظر في النهي»[3].

فالأمر عنده على الوجوب، والنهي على الحظر، ولا يُصرف أحدهما عن معناه إلا بقرينة حال تدل على ذلك، ولكنه أجمل ذكر القرينة ولم يبينها، فما عيَّن القرائن المعتبرة عنده التي تصرف الأمر عن مقتضاه من الوجوب إلى الندب أو الإباحة، وكذلك سكت عن القرائن التي يراها صارفة للنهي عن الحظر إلى الكراهة، ولا كذلك ابن حزم، فإنه وإن ذهب إلى أن الأمر للوجوب، والنهي للحظر، فقد بيَّن القرائن المعتبرة عنده التي تصرفهما إلى الندب في حال الأمر، وإلى الكراهة في حال النهي، وهي إما نص صحيح مُبيِّن، أو إجماع. قال: «أوامر الله تعالى ورسوله ﷺ كلها فرض، ونواهي الله تعالى ورسوله ﷺ كلها تحريم. ولا يَحِل لأحد أن يقول في شيء منها: هذا ندب، أو كراهة إلا بنص صحيح مُبيِّن لذلك، أو إجماع»[4].

آراء الأصوليين:

هذه مسألة طال فيها الخلاف بين الأصوليين، وطال فيها اختلافهم كذلك في تحرير رأي أئمة المذاهب فيما لم ينصُّوا عليه، كاختلافهم في رأي الشافعي وأحمد (رضي الله

(١) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٢) السابق، ١/ ٤٨٤.

(٣) السابق.

(٤) النبذ، ص٢٩. وانظر: الإحكام ٣/ ٣٧٢، ٣٨١؛ ابن حزم حياته وعصره، لأبي زهرة، ص٣٤٠ وما بعدها.

عنهما) في الأمر، فنقل جماعة عنهما أن الأمر حقيقة في الندب[1]، وخالف جماعة فذهبوا إلى أن الأمر عندهما حقيقة في الوجوب، فقال الزركشي: «الظاهر والمأثور من مذهبه [يعني الشافعي] حمل الأمر على الوجوب»[2]. وخالف الغزالي فقال: «صرَّح الشافعي في كتاب «أحكام القرآن» بتردُّد الأمر بين الندب والوجوب»[3]، فهذه ثلاثة أقوال للشافعي، وقولان لأحمد (رضي الله عنهما) في دلالة الأمر.

أما النهي فمتفق على أن مذهبيهما فيه أنه -متى تجرَّد عن القرائن- محمول على التحريم، بل إن الشافعي قد نص على ذلك، فقال: «أصل النهي من رسول الله ﷺ أن كل ما نهى عنه فهو محرم حتى تأتي عنه دلالة تدل على أنه إنما نهى عنه لمعنى غير التحريم؛ إما أراد به نهيًا عن بعض الأمور دون بعض، وإما أراد به النهي للتنزيه عن المنهي والأدب والاختيار. ولا يفرق بين نهي النبي ﷺ إلا بدلالة عن رسول الله ﷺ، أو أمر لم يختلف فيه المسلمون، فنعلم أن المسلمين كلهم لا يجهلون سُنَّة، وقد يمكن أن يجهلها بعضهم»[4].

أما الإمام أحمد، فقد روى الحنابلة قوله في رواية علي بن سعيد: ما أمر به النبي ﷺ فهو عندي أسهل مما نهى عنه، واستدلوا به على أن «إطلاق النهي يقتضي التحريم»[5].

---

(١) انظر في النقل عن الشافعي: المستصفى، ص٢٠٧؛ الإحكام، للآمدي، ٢/ ٣٦٩؛ البحر المحيط ٢/ ٣٦٧؛ نهاية السول ١/ ٣٩٧.

وعن أحمد: التمهيد في أصول الفقه، للكلوذاني، ١/ ١٤٧؛ الواضح ٢/ ٤٩٠.

(٢) البحر المحيط ٢/ ٣٦٥. وانظر: البرهان ١/ ١٥٩؛ الإحكام، للآمدي، ٢/ ٣٦٩؛ نهاية السول ١/ ٣٥٦. وانظر في نقل هذا الرأي عن الإمام أحمد (رحمه الله): التمهيد، للكلوذاني، ١/ ١٤٥؛ المسودة، ص١٥؛ الواضح ٢/ ٤٩٠.

(٣) المستصفى، ص٢٠٧. والإشارة إلى قول الشافعي تعليقًا على قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾ [النور:٣٢]: «ولم أعلم دليلًا على إيجاب إنكاح صالحي العبيد والإماء - كما وجدت الدلالة على إنكاح الحرائر مطلقًا»، ثم قال -وهو موضع الشاهد: «ولا يبين لي أن يجبر أحد عليه؛ لأن الآية محتملة أن تكون أريد بها: الدلالة، لا الإيجاب». أحكام القرآن، للبيهقي، ١/ ١٧٦.

(٤) جماع العلم، ص٩١. وانظر: الرسالة، ص٣٤٣.

(٥) التمهيد ١/ ١٤٧. وانظر: المسودة، ص١٤.

ثم إن الجمهور من الأصوليين على أن الأمر حقيقة في الوجوب، والنهي حقيقة في الحظر، وممن ذهب هذا المذهب: السرخسي[1]، والجصاص[2]، وأبو إسحاق الشيرازي[3]، وإمام الحرمين[4]، والفخر الرازي[5]، والشاطبي[6]، وابن قدامة[7]، والكلوذاني[8]، وأبو الحسين البصري[9] من المعتزلة، والشوكاني[10]، وحكاه الزركشي عن مالك وأبي حنيفة وجمهور الفقهاء[11].

واستدل هؤلاء على مذهبهم بظواهر الكتاب، والسُّنة، والإجماع.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٦٣﴾ ﴾ [النور:٦٣]، قال ابن قدامة: «حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتضٍ للوجوب ما لحقه ذلك»[12].

وقوله تعالى لإبليس: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ ﴾ [الأعراف:١٢]، قال ابن عقيل: «التوبيخ على الترك دلالة على الإيجاب بمطلق الأمر، وأن مقتضاه الوجوب»[13].

وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ

---

(١) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٥، ٧٨.

(٢) انظر: أحكام القرآن ١/ ٢٠. وما وقفت إلا على قوله: «الأمر على الإيجاب حتى تقوم دلالة الندب»، وما أعلم قوله في النهي.

(٣) انظر: اللمع ١٣، ٢٤.

(٤) انظر: البرهان ١/ ١٦٢، ١٦٣، ١٩٩.

(٥) انظر: المحصول ١/ ٢٠٤، ٣٣٨.

(٦) انظر: الموافقات ٣/ ٩٢.

(٧) انظر: روضة الناظر ١/ ٥٥٢، ٦٤٠.

(٨) انظر: التمهيد ١/ ١٤٥، ٣٦٢.

(٩) انظر: المعتمد ١/ ٥١، ١٦٨.

(١٠) انظر: إرشاد الفحول ٩٦، ١٠٩.

(١١) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٦٥، ٤٢٦.

(١٢) روضة الناظر ١/ ٥٥٤.

(١٣) الواضح ٢/ ٤٩١.

مِن أَمْرِهِمْۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾ [الأحزاب:٣٦]، قال ابن حزم: «وانبلج الحكم بهذه الآية ولم يبقَ للشك مجال؛ لأن الندب تخيير، وقد صح أن كل أمر لله ولرسوله ﷺ فلا اختيار فيه لأحد، وإذا بَطَلَ الاختيار فقد لزم الوجوب ضرورة»[١].

ومن استدلالهم بالكتاب أيضًا أن الله تعالى قد ذمَّ قومًا لعدم امتثالهم أمره، فقال جلَّ شأنه: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ [المرسلات:٤٨]، قال الشيخ الخضري: «ولم يأمر إلا بقوله: ﴿اركعوا﴾، وهي صيغة لا قرينة معها»[٢].

ومن استدلالهم بالسُّنة قوله ﷺ: «لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ»[٣]، وفيه من الدلالة أن أمره ﷺ يقتضي الوجوب، «ولو أمر به [السواك] لوجب، وإن شق»[٤].

وفي البخاري من حديث ابن عباس، رضي الله عنهما، أن زوج بَرِيرة كان عبدًا يقال له مغيث، قال ابن عباس: «كأني أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته، فقال النبي ﷺ لعباس: يَا عَبَّاسُ أَلَا تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مُغِيثٍ بَرِيرَةَ، وَمِنْ بُغْضِ بَرِيرَةَ مُغِيثًا. فقال النبي ﷺ: لَوْ رَاجَعْتِهِ، قالت: يا رسول الله، أتأمرني؟ قال: إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ، قالت، لا حاجة لي فيه»[٥]، قال ابن حزم: «ففرَّق ﷺ -كما ترى- بين أمره وشفاعته، فثبت أن الشفاعة لا توجِب على أحد فعل ما شفع فيه ﷺ، وأن أمره بخلاف ذلك، وليس فيه إلا الإيجاب فقط»[٦].

وفي الصحيح من حديث معاذ ﷺ، قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ عام غزوة تبوك ...» الحديث. وفيه أن النبي ﷺ قال: «إِنَّكُمْ سَتَأْتُونَ غَدًا -إِنْ شَاءَ اللهُ- عَيْنَ تَبُوكَ،

---

(١) الإحكام ٣/ ٣٨٨.

(٢) أصول الفقه، ص٢٣١.

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب التمني، باب ما يجوز من اللَّوْ؛ صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب السواك.

(٤) الواضح ٢/ ٤٩٢. وانظر: روضة الناظر ١/ ٥٥٥.

(٥) صحيح البخاري: كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي ﷺ في زوج بريرة.

(٦) الإحكام ٣/ ٣٨٧.

وَإِنَّكُمْ لَنْ تَأْتُوهَا حَتَّى يُضْحِيَ النَّهَارُ، فَمَنْ جَاءَهَا مِنْكُمْ، فَلَا يَمَسَّ مِنْ مَائِهَا شَيْئًا حَتَّى آتِيَ»، قال معاذ: «فجئناها وقد سَبَقَنا إليها رجلان، والعين مثل الشِّراك تَبِضُّ بشيء من ماء، قال: فسألهما رسول الله ﷺ: «هَلْ مَسَسْتُمَا مِنْ مَائِهَا شَيْئًا؟»، قالا: نعم. فسبَّهما النبي ﷺ، وقال لهما ما شاء الله أن يقول ...»[1] الحديث. قال ابن حزم: «فهذان استحقا السب من النبي ﷺ، لخلافهما نهيه في مس الماء، ولم يكن هناك وعيد متقدِّم، فثبت أن أمره على الوجوب كله إلا ما خصَّصه نص، ولولا أنهما تركا واجبًا ما استحقا سب رسول الله ﷺ»[2].

واحتجَّ الجمهور أيضًا بأن الصحابة ﷺ «أجمعوا على وجوب طاعة الله تعالى، وامتثال أوامره من غير سؤال النبي ﷺ عما عنى بأوامره»[3].

واحتجُّوا كذلك بأن العرب لا تعرف الأمر في لسانها إلا دالًّا على الوجوب ما لم تكن قرينة تصرفه عنه، والدليل على ذلك أنها تسمي مَن خالف الأمر عاصيًا كما في قول الشاعر:

أَمَرْتُكَ أَمْرًا حَازِمًا فَعَصَيْتَنِي ... فَأَصْبَحْتَ مَسْلُوبَ الإِمَارَةِ نَادِما[4]

وقد قال الرازي: «كما ندرك التفرقة بين قولهم: قام زيد، ويقوم زيد، في أن الأول للماضي، والثاني للمستقبل. وإن كان قد يُعبَّر عن الماضي بالمستقبل وبالعكس؛ لقرائن تدل عليه. فكذلك ميَّزوا الأمر عن النهي، فقالوا: الأمر أن تقول: افعل، والنهي: أن تقول: لا تفعل، فهذا أمر معلوم بالضرورة من اللغات، لا يشككنا فيه إطلاقه -مع قرينة- على الإباحة، أو التهديد»[5].

---

(١) صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب في معجزات النبي ﷺ.
والشِّراك: أحد سيور النعل التي تكون على وجهها. النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة (شرك).
والمعنى أن الماء كان ظاهر القِلَّة حتى أشبه في خروجه سير النعل في دقته.

(٢) الإحكام ٣/ ٣٨٦.

(٣) روضة الناظر ١/ ٥٥٦.

(٤) انظر: السابق، ١/ ٥٥٧. والبيت في: شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي، ٢/ ٨١٤.

(٥) المحصول ١/ ٢٠٣. وانظر: أصول السرخسي ١/ ١٦؛ الإحكام، لابن حزم، ٣/ ٣٨٣.

على أن جماعة من الأصوليين خالفت عن رأي الجمهور، وافترقوا فِرَقًا: فمنهم مَن قال: الأمر حقيقة في الإباحة؛ «لأن الجواز مُحقَّق، والأصل عدم الطلب»[1].

ومنهم طائفة يقال لها الواقفية؛ لتوقفهم في حقيقة الأمر: أهو للوجوب، أم للندب، أم مشترك بينهما، ومن هؤلاء: الغزالي[2]، والباقلاني، والآمدي[3]. وكلامهم في النهي على وِزَان كلامهم في الأمر[4].

ومن الواقفية مَن ذهب إلى أن الأمر مُتردِّد بين الأحكام التكليفية الخمسة. نقله إمام الحرمين عن الشيخ أبي الحسن الأشعري[5].

وذهب أبو هاشم وكثير من المُتكلِّمين إلى أن الأمر حقيقة في الندب[6]، وعمدتهم أن غايته الدلالة على الاقتضاء، والاقتضاء إما أن يكون مُلزِمًا وهو الواجب، أو غيرَ مُلزِم وهو المندوب، «فإذا لم يدل الدلالة على وجوب الفعل، وجب نفيه والاقتصار على المتحقَّق، وهو كون الفعل ندبًا يستحق فاعله المدح»[7].

وفرَّق جماعة بين أوامر الله تعالى وأوامر نبيه ﷺ، فحملوا الأولى على الوجوب، والأخرى على الندب إلا ما كان موافقًا لنص، أو مُبيِّنًا لمجمل[8]. قال ابن حزم: «وهذا

---

(١) نهاية السول ١/ ٣٩٨.

(٢) نظر: المستصفي، ص٢٠٦؛ نهاية السول ١/ ٣٩٩.

(٣) انظر: الإحكام ٢/ ٣٦٩. ووهم الإسنوي في: التمهيد، ص٢٦٦، ٢٩٠، فنسب إلى الآمدي القول بأن الأمر للوجوب، والنهي للتحريم عند عدم القرينة في كُلٍّ.

(٤) انظر: المستصفي، ص٢٢١؛ الإحكام ٢/ ٤٠٦.

(٥) انظر: البرهان ١/ ١٥٧، ١٥٨؛ نهاية السول ١/ ٤٠٠، ٤٠١. وقد بيَّن الإسنوي وجه دلالة الأمر على الكراهية والتحريم، فذكر أن صيغة الأمر (فعل) تُستعمل في التهديد، «والتهديد يستدعي ترك الفعل المنقسم إلى الحرام والمكروه». نهاية السول ١/ ٤٠٠.

(٦) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٦٧.

(٧) المعتمد ١/ ٥١.

(٨) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٦٩. وحكاه التِّلِمساني عن الأبهري دون قيد الموافقة لنص، أو البيان لمجمل. انظر: مفتاح الأصول، ص٥٢.

بيّنُ الفساد، فقد أنكر الله تعالى ذلك بقوله: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]»[١].

وفي المسألة أقوال أخرى سوى ما تقدَّم[٢]، وفيما ذكرته كفاية، والحمد لله رب العالمين.

تعقيب:

قد ذكرت آنفًا ما ذهب إليه ابن عربي من أن الأمر والنهي يقتضيان الوجوب والحظر ما لم تكن قرينة تصرفهما عما اقتضيا، وهو قول ابن حزم كما مرَّ، ولكنه -مع هذا- خالف الأخير في تعيين تلك القرائن المعتبرة، فأَبْهَمَ حيث أَبَانَ؛ وذلك أن ابن حزم لم يرَ من القرائن ما يصلح لصرف الأمر والنهي عن ظاهرهما من الوجوب والحظر إلا ما كان نصًّا مُبيِّنًا لذلك، أو إجماعًا، وهو مستنِد إلى النص ولا بُدَّ. أما ابن عربي، فما زاد على أن ذكر (قرائن الأحوال)، وهو لفظ عام يضيق ويتسع حتى يصعُب القطع بما أراد به.

على أن الغالب على ظني أن ما اعتبره ابن عربي من القرائن لا يخرج عن النصوص أيضًا كما هو الحال عند ابن حزم؛ وذلك أن أصول الأحكام عندهما لا تخرج عنها، فهي إما قرآن، أو سنة، أو إجماع يستند إلى نص. فإذا لم يعتبرا من أدلة الأحكام إلا هذه الثلاثة، فالأشبه أن القرائن عندهما لا تخرج عنها أيضًا، ويكون رأي ابن عربي فيما يعتبره من القرائن موافقًا لرأي ابن حزم، ثم يكون الاختلاف بينهما في بعض فروع الأحكام لا من حيث الأصل الذي يصلح اعتبار القرائن به، ولكن من حيث صحة ما يُعتبر منه قرينة، فيرى أحدهما من النصوص ما يصلح قرينة تصرف الأمر والنهي عما يقتضيان، ولا يراها الآخر كذلك، ولا يُحتمل هذا الاختلاف إلا حيث كانت القرينة نصًّا غير قطعي الثبوت والدلالة معًا، فإن كانت إجماعًا فلا خلاف في اعتبارها؛ وذلك لما في الإجماع من القطع، ولما في النصوص المذكورة من الاحتمال، وكذلك إذا كانت

---

(١) الإحكام ٣/ ٣٩١.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٦٥-٣٧٠.

القرينـة نصًّا قطعـي الثبوت والدلالة جميعًا، فإنه رافع للخلاف بلا شـك، فحُكمه حُكم الإجماع في القطع، والله أعلم.

وفي الحق أن الاختلاف في القرائن المعتبرة ينبني عليه خلاف فيما لا يكاد يُحصى مـن الفـروع، ألا ترى أن مذهب الجمهور في دلالـة الأمر والنهي مذهب ابن حزم! ومع هذا، فكم من أمر حمله ابن حزم على الوجوب، وهو عند الجمهور نادب، وكم نهي رآه ابـن حـزم حاظرًا، وحملـه الجمهور على الكراهـة، وهذا مع وحدة الأصـل، وإنما وقع الاختلاف في الفروع للاختلاف في المعتبَر من القرائن، وقد قال الشيخ محمد أبو زهرة رحمـه الله: «الحـق أن الخـلاف بينه [ابن حـزم] وبين جمهور الفقهاء ليـس في أن الأمر بإطلاقـه يوجِـب الإلزام بالفعل طلبًا، ولا في أن النهي يوجِـب الامتناع عن الفعل، ليس الخـلاف بيـن الظاهرية والجمهور في ذلك، فهـو موضوع اتفاق. إنما الخلاف بينهم في القرائـن المانعـة مـن حكـم اللـزوم، والتـي تجعل النـص ينتقل مـن دلالته علـى الطلب الحتمـي إلـى النـدب أو الإباحـة أو الكراهـة. فالظاهريـة قَصَـرُوا الأمور التـي تدل على خـروج الطلـب عن معنـاه إلى غيره على النصوص فقط، فكلُّ أمـر على الوجوب إلا إذا جاء النص يدل على غيره، وكل نهي على الوجوب إلا إذا جاء نص أو إجماع مبني على نص يدل على غيره. أما جمهور الحنفية والمالكية والشافعية، فقد وسَّعوا في الأدلة التي تدل على الانتقال من الطلب اللازم إلى أقل منه»[1].

ويتعلَّـق بهـذه النقطة أمـران: الأول: دلالة الأمر بعد الحظـر. والآخر: تعارض الأمر والنهي على المُكلَّف في واقعته.

أما دلالة الأمر بعد الحظر:

فإذا نهى الشـارع عن شـيء ثم أمر به، فهل يكون الحظر المتقدّم دالًّا على أن الأمر المتأخـر مصـروف عن ظاهـره من الوجوب إلى الندب أو الإباحـة، أم أنه على حاله من الوجوب حتى تدل قرينة معتبَرة على صرفه عنه، ولا يكون لتقدُّم النهي أثر؟

(١) ابن حزم حياته وعصره، ص٣٤٣.

قال ابن عربي: «قد يَرِدُ الأمر الإلهي أو النبوي على النهي برفع التحجير خاصة، لا لوجوب فعل المأمور به»[1] وذلك بعد قوله: «فإن تَعَرَّى الأمر[2] عن قرينة الندب أو الإباحة تعيَّن الوجوب، وكذلك النهي»[3]، فدل مجموع قوليه على أن الحظر المتقدِّم لا أثر له في الأمر المتأخر، وأن هذا الأخير على حاله -كما لو لم يتقدَّمه نهي- من الدلالة على الوجوب، لا يصرفه عنها إلا قرينة معتَبَرة.

وإلى هذا ذهب ابن حزم، فقال: «إذا نُسخ الحظر نظرنا، فإن جاء نسخه بلفظ الأمر فهو فرض واجب فعله بعد أن كان حرامًا»[4]، يعني إذا لم تكن قرينة تصرفه عن مقتضاه من الوجوب؛ لأنه ذكر طائفة من الأوامر الواردة بعد النهي وهي محمولة على الإباحة لوجود قرائن تصرفها عن ظاهرها، فمِن ذلك قوله تعالى ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة:٢]، «فإن رسول الله ﷺ حَلَّ من عمرته ومن حَجِّه ولم يصطد، فعلمنا أنه ندب وإباحة»[5]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة:١٠]، وليس الأمر بالانتشار على الوجوب؛ إذ قد صح عن النبي ﷺ أن الملائكة لا تزال تصلي على المرء مادام في مُصلاه الذي صلى فيه ما لم يُحدِث[6]، ولم يخص صلاة من صلاة، فصح أن الانتشار مباح إلا للحدث، والنظر في مصالح نفسه وأهله، فهو فرض»[7].

والمسألة موضوع خلاف بين الأصوليين، فمنهم مَن ذهب المذهب المتقدِّم كالسرخسي[8] وعامة الحنفية[9]، والرازي[10]، وأبي إسحاق الشيرازي[11]، والقاضي

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٢) يريد الأمر المطلق الذي لم يتقدَّمه نهي.

(٣) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٤) الإحكام ٣/ ٤٤٤.

(٥) السابق، ٣/ ٤٤٦.

(٦) تقول: «اللهم اغفر له، اللهم ارحمه». صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب الصلاة في مسجد السوق.

(٧) الإحكام ٣/ ٤٤٦.

(٨) انظر: أصول السرخسي ١/ ١٩.

(٩) انظر: مسلم الثبوت ١/ ٣٧٩.

(١٠) انظر: المحصول ١/ ٢٣٦؛ المعالم، ص٥٦.

(١١) انظر: اللمع ١٣، ١٤.

البيضاوي[١]، ونقله المازَرِي عن أبي حامد الإسفراييني[٢]، وحكاه الآمدي عن المعتزلة[٣].

ومنهم مَن رأى الأمر بعد الحظر مصروفًا عن الوجوب إلى الإباحة، قال الإسنوي: «وهو الذي نص عليه الشافعي كما نقله عنه القيرواني في كتاب المستوعب، وابن التِّلِمْساني في شرح المعالم، والأصفهاني في شرح المحصول»[٤] وقال الزركشي: «قال الشيخ أبو إسحاق: للشافعي كلام يدل عليه»[٥]، وهو قول مالك كما حكاه عنه الباجي وابن خُوَيز مَنداد[٦]، «ونقله ابن برهان في الوجيز عن أكثر الفقهاء والمتكلمين»[٧]، وبه قال ابن قدامة[٨]، وابن عقيل، وقال: «أخذ أصحابنا ذلك من كلام أحمد»[٩]، وهو اختيار القاضي أبي يعلى رحمه الله[١٠].

وقد نحا هؤلاء هذا المنحى؛ لأنهم رأوا الحظر المتقدِّم قرينة تصرف الأمر عن مقتضاه من الوجوب إلى الإباحة، وساعدهم على ذلك أن كثيرًا من الأوامر الشرعية وردت عقب النهي دالة على الإباحة، كقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟ ﴾ [المائدة:٢]، وقوله سبحانه: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الجمعة:١٠]، وقوله جلَّ وعلا: ﴿ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ ﴾ [البقرة:٢٢٢]، وقوله ﷺ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الأَضَاحِي فَوْقَ ثَلَاثٍ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلَّا فِي سِقَاءٍ فَاشْرَبُوا فِي الأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلا تَشْرَبُوا مُسْكِرًا»[١١].

---

(١) انظر: منهاج الوصول مع شرحه نهاية السول ١/ ٤١٥.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٧٨.

(٣) انظر: الإحكام ٢/ ٣٩٨؛ المعتمد ١/ ٧٥- ٧٧.

(٤) نهاية السول ١/ ٤١٥. وانظر: التمهيد، ص٢٧١.

(٥) البحر المحيط ٢/ ٣٨٩.

(٦) انظر: السابق، ٢/ ٣٨٩.

(٧) نهاية السول ١/ ٤١٥. وانظر: البحر المحيط ٢/ ٣٧٨.

(٨) انظر: روضة الناظر ١/ ٥٥٩.

(٩) الواضح ٢/ ٥٢٤.

(١٠) انظر: المسودة، ص١٧.

(١١) رواه مسلم: صحيح مسلم: كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه ﷻ في زيارة قبر أمه.

أمـا أصحـاب الرأي الأول، فلم يروا الحظر المتقدّم على الأمر قرينة صالحة لصرفه عـن الوجوب إلى غيـره، وقد أجابوا عن الآيات والأحاديث بأن الإباحة إنما استُفيدت من قرائن أخرى، لا من مجرد النهي المتقدّم.

وذهب القاضي حسين -من الشافعية- إلى أن الأمر بعد النهي للاستحباب[١].

وتوقَّـف إمـام الحرميـن، فقـال في صيغـة (افعل) بعد النهـي: «الـرأي الحق عندي: الوقف في هذه الصيغة، فلا يمكن القضاء على مطلقها -وقد تقدَّم الحظر- لا بالإيجاب ولا بالإباحـة، فلئـن كانـت الصيغـة فـي الإطـلاق موضوعـة للاقتضاء، فهي مـع الحظر المتقدّم مُشكِلة، فيتعيَّن الوقوف إلى البيان»[٢].

واختـار الغزالـي التفصيـل، ففرَّق بين مـا كان من الحظر عارضًا لعلـة تعلَّقت صيغة (افعـل) بزوالهـا، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة:٢]، وبيَّن ما كان منه غير معلَّل.

فأمـا الأول، «فعُرْفُ الاسـتعمال يدل على أنـه لرفع الذم فقط حتى يرجع حكمه إلى ما قبله [يعني الإباحة]، وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإباحة، لكن الأغلب مـا ذكرنـاه، كقولـه: ﴿فَٱنتَشِرُوا۟﴾»[٣]، أمـا إذا كان الحظـر غير عارض لعلـة، ولا لصيغة (افعل) تعلُّق بزوالها، «فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين الندب والإباحة»[٤].

وأما تعارض الأمر والنهي على المكلَّف في واقعته:

فلـو أن امـرأ أراد الجلوس في مسـجد في وقـت ورد النهي عن الصـلاة فيه[٥]، فهل

---

(١) انظر: البحر المحيط ٢/ ٣٨٠.

(٢) البرهان ١/ ١٨٨.

(٣) المستصفي، ص٢١١.

(٤) السابق نفسه.

(٥) كالوقـت بعـد صـلاة العصر حتى المغـرب، وبعد صـلاة الصبح حتى الشـروق؛ لقوله ﷺ: «لا صَـلَاةَ بَعْدَ الصُّبْـحِ حَتَّـى تَرْتَفِعَ الشَّـمْسُ، وَلا صَلَاةَ بَعْـدَ العَصْرِ حَتَّى تَغِيبَ الشَّـمْسُ». متفق عليـه: صحيح البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب لا يتحرى الصلاة قبل غروب الشمس؛ صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها.

يجلس دون صلاة لعموم النهي، أم يصلي تحية المسجد قبل جلوسه امتثالًا لعموم الأمر؟[1]

حكى ابن عربي خلاف العلماء في وجوب ركعتَي تحية المسجد، ثم قال: «والذي أذهب إليه وأقول به أن هاتين الركعتين لا تجب على مَن دخل المسجد إلا إن أراد القعود في المسجد، ويأثم بتركهما إن قعد ولم يركعهما»[2]، فالأمر بهما عنده على الوجوب في حق مَن أراد الجلوس، ولكنه استثنى قائلًا: «إلا أن يدخل في الوقت المنهي عن الصلاة فيه»[3]؛ لأن النهي عن الصلاة في أوقات مخصوصة محمولٌ عنده على الحظر.

فهذان عمومان ثابتان من أمر ونهي تعارضا على المُكلَّف في واقعته، ولا بُدَّ له من العمل بأحدهما، فما يقول ابن عربي؟ دونك كلامه في المسألة، قال: «إن دخل في زمان النهي فلا يركع، فإنه ربما يتخيل بعضُ الناس أن الأمر بتحية المسجد يُعارِض حديث النهي عن الصلاة في الأوقات المنهي عن الصلاة فيها. فاعلم أن النهي لا يعارض به الأمر الثابت عند الفقهاء إلا عندنا، فإن لنا في ذلك نظرًا، وهو أن النهي إذا ثبت والأمر إذا ثبت، فإن رسول ﷺ أمرنا إذا نهانا عن أمر بامتثال ذلك النهي مطلقًا من غير تخصيص، وأن نجتنب كل منهي عنه يدخل تحت حكم ذلك النهي، وقال في الأمر الثابت -ﷺ- في هذا الحديث: «وإِذَا أَمَرْتُكُم بِأَمْرٍ، فَافْعَلُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُم»[4]، فقد أمرنا بالصلاة عند

---

(١) وهو قوله ﷺ: «إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ المَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ». رواه الشيخان: صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب إذا دخل المسجد فليركع ركعتين؛ صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب تحية المسجد بركعتين، وكراهة الجلوس قبل صلاتهما.

(٢) الفتوحات ١/ ٦١٩.

(٣) السابق نفسه.

(٤) الحديث بتمامه في الصحيحين وفي غيرهما بألفاظ متقاربة. وهذا لفظ البخاري، قال رسول الله ﷺ: «دَعُونِي مَا تَرَكْتُكُم، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِم وَاخْتِلَافِهِم عَلَى أَنْبِيَائِهِم، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ، وَإِذَا أَمَرْتُكُم بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُم». صحيح البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسُّنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ؛ صحيح مسلم: كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر.

وانظره في: مسند أحمد ٩/ ٣٤٠؛ السنن الصغرى، للنسائي: كتاب مناسك الحج، باب وجوب الحج؛ سنن ابن ماجة: المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ. =

دخـول المسـجد، ونهانا عن الصلاة في أوقات مُعيَّنة، فقـد حصلنا -بالنهي الثابت- في حكـم مَـن لا يسـتطيع إتيان ما أُمر بـه في هذه الحال لوجـود النهي، فانتفت الاسـتطاعة شـرعًا كما تنتفي عقلًا، فإن رسـول الله ﷺ لم يقل: فافعلوا منه ما اسـتطعتم الاسـتطاعة المشـروعة ولا المعقولـة، فوجب العموم في ذلك، فيقـول: إن النهي المطلق منعني من الإتيان بجميع ما يحويه هذا الأمر الوارد من الأزمنة، فلا أسـتطيع إتيان هذه الصلاة في هذا الوقت المُخصَّص بالنهي شرعًا، فاعلم ذلك»[1].

هذا رأيه، وحاصلة الاحتجاج بحديث لرسول الله ﷺ فيه وجوب الانتهاء عن كل ما نهى عنه -عليه الصلاة والسلام- دون قيد أو شرط، والائتمار بكل ما أمر به مُقيَّدًا بشرط الاستطاعة، وما كان عَرِيًّا عن الشرط فهو أعم مما كان مشروطًا، فدل على أن النهي أعم تعلُّقًا من الأمر، وأوجب نفاذًا إذا تعارضا في مسألة كالتي ذكرتها[2].

وبحـث ذلـك من جهة العقـل أن النهي في حقيقته متعلِّق بالتـرك، والترك أصل، فله حكـم الأصـول من العموم والشـمول، بخلاف الفعل؛ فإنه زائد يأخـذ حكم الزوائد في جواز تخصيصها وتقييدها. ثم الاسـتطاعة المقرونة بالأمر -وهي قيده وشـرطه- عامة، فالواجـب إبقاؤها علـى عمومها، لأن تخصيصها بغير مُخصِّـص تَحكُّم بغير دليل. فمَن أراد الجلوس في المسـجد في وقت نُهي عن الصلاة فيه، فله ذلك ولا حرج إن شـاء الله تعالى. فإن سُـئل فليقل: «إن النهي المطلق منعني من الإتيان بجميع ما يحويه هذا الأمر الـوارد مـن الأزمنـة، فلا أسـتطيع إتيـان هذه الصـلاة في هـذ الوقت المُخصَّـص بالنهي

= وراجع في سبب ورود الحديث: البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف ٢/ ١٩١ (١٠٣٩). علـى أن الطبراني قـد روى الحديـث بلفظ: «إِذَا أَمَرْتُكُم بِشَـيْءٍ فَأْتـوهُ، وَإِذَا نَهَيْتُكُـم عَنْ شَـيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ مَا اسْـتَطَعْتُم»، فانعكـس المعنى، وخالفت هذه الرواية روايـة الثقات؛ ولذلك مثَّل الحافظ السـيوطي بها لما وقع القلب في متنه من الأحاديث. انظر: تدريب الراوي ١/ ٢٩٢، ٢٩٣.

(١) الفتوحات ١/ ٦١٩.

(٢) قـال الحافـظ ابن حجر تعليقًا على هذه المسـألة: «هما عمومان تعارضا: الأمر بالصلاة لكل داخل من غير تفصيـل، والنهـي عن الصلاة في أوقات مخصوصة، فلا بُدَّ من تخصيص أحد العمومين، فذهب جمع إلى تخصيـص النهـي وتعميـم الأمر -وهو الأصح عند الشـافعية- وذهب جمع إلى عكسـه، وهو قول الحنفية والمالكية». فتح الباري ١/ ٦٤٠. وهذا مع كون هاتين الركعتين سنة عند جميعهم.

شرعًا»[1]، فقد احتج هذا الجالس دون صلاة بعجزه عن ذلك شرعًا. وفي الحق أني قد استشكلت -بادي الرأي- معنى أن يكون المُكلَّف في بعض المواطن عاجزًا شرعًا، حتى وقفت على ذلك -اتفاقًا- في بعض كتب الفقه، فقد قال الرافعي في الجُنُبِ الذي فقد الطَّهورَين، هل يباح له قراءة الفاتحة في صلاته؟: «وجهان. الأصح: يحرم كما يحرم ما زاد عليها قطعًا، ويأتي بالتسبيح الذي يأتي به مَن لا يُحسن القراءة؛ لأنه عاجز شرعًا»[2].

تعقيب:

حكى الحنابلة عن الإمام أحمد رضي الله عنه أنه «سئل عن قول رسول الله ﷺ: «وَإِذَا أَمَرْتُكُم بِشَيْءٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُم، وَمَا نَهَيْتُكُم عَنْهُ فَانْتَهُوا»، فقال: الأمر أسهل من النهي»[3]، وفي رواية أخرى: «ما أمر به النبي ﷺ فهو عندي أسهل مما نهى عنه»[4]، ثم اتخذ بعضهم هذا القول دليلًا على أن الأمر عنده حقيقة في الندب لا في الوجوب[5]، وقال آخرون: «بل هذا يقتضي أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده»[6]. والذي يبدو لي أن تفقُّه ابن عربي في الحديث مما يليق بلفظ الإمام أحمد، ويصح أن يكون شرحًا له، وتكون السهولة التي في الأمر كونه مقيَّدًا باستطاعة المُكلَّف، بخلاف النهي فإنه مطلق من كل قيد، فلا يقاومه أمر إذا تعارضا على المُكلَّف في موطن من مواطن التكليف، فمن هذا الوجه كان الأمر أسهل من النهي، والله أعلم.

٢- الأمر بالشيء، هل هو نهي عن ضده؟

قال ابن عربي: «ما نحن مع المُلكَّف إلا بحسب ما نطق به من الحكم، فلا يقتضي -عندنا- الأمر بالشيء النهي عن ضده؛ فإنه ما تعرَّض في النطق لذلك، فإذا تعرَّض

---

(١) الفتوحات ١/ ٦١٩.

(٢) روضة الطالبين ١/ ١٩٧.

(٣) المسودة، ص١٤.

(٤) السابق.

(٥) انظر: السابق نفسه؛ التمهيد، للكلوذاني، ١/ ١٤٧.

(٦) المسودة، ص١٤.

ونطق به قبلناه»[1]، واحتج لهذا الرأي بأن المُكلَّف إذا خالف الأمر لم يكن عليه إلا وزر واحد، فلو كان الأمر بالشيء نهيًا عن ضده[2]، لكان على المُكلَّف أوزار بحسب ما للمأمور به من الأضداد، فوق ما في مخالفة الأمر من الوزر، ومثال ذلك القيام، فإن له أضدادًا كثيرة من قعود، واضطجاع، ونوم، وركوع، وسجود، ومشي، وكل ما يخالفه من حركة وسكون، فلو كان الأمر بالقيام نهيًا عن ضده لاجترح مخالف هذا الأمر من المعاصي عدد ما للمأمور به من الأضداد، وهذا لا قائل به، فإن المأمور بالصلاة -مثلًا- لا يأثم إذا تركها إلا إثمًا واحدًا، وهو إثم تارك الصلاة، فقد أثم لتركه ما أُمر بفعله، لا لفعله ما لم يؤمر به في زمان الترك مما هو من أضداد المأمور به. يقول ابن عربي: «لو كان الأمر بالشيء نهيًا عن ضده لكان على الإنسان خطيئتان أو خطايا كثيرة بقدر ما لذلك المأمور به من الأضداد، وهذا لا قائل به، فإنما يؤاخذ الإنسان بترك ما أُمر بفعله، أو فعل ما أُمر بتركه لا غير، فهو ذو وزر واحد وسيئة واحدة، فلا يُجزى إلا مثلها»[3].

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٠٢.

(٢) الكلام يَعُمُّ ما له من المأمورات ضدٌّ واحد، وما له ضدان فأكثر. فأما ما له ضدٌّ واحد، فلو أن المُكلَّف منهي عن ضدِّه، لوقع بمخالفة الأمر في إثمين: إثم ترك المأمور به، وإثم إتيان المنهي عنه، وهذا ما لا قائل به، فإنما هو إثم واحد لا غير.
وأما ما كان من المأمورات له ضدان فأكثر، فالأمر فيه أظهر؛ لأن تاركه يكون آثمًا بتركه، وبإتيانه كل ضد لذلك المأمور به، فهي أوزار كثيرة لا وزر واحد، وهذا أيضًا لا قائل به، فإن قيل: لأن الأمر بما له ضد واحد يقتضي النهي عن ضده؛ لاستحالة الجمع بين الضدين، فالجواب: أن هذا من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، لا من هذا الباب، وليس على المُكلَّف -مع ذلك- إلا إثم واحد، وهو إثم ترك المأمور به.
وقد ذكر الزركشي أن خلاف الأصوليين في المسألة إنما هو فيما كان من المأمورات له ضدان فأكثر، أما ما له ضد واحد فلا خلاف في أن الأمر به نهي عن ضده، كالأمر بالإيمان فإنه نهي عن الكفر. انظر: البحر المحيط ٢/ ٤١٦.
وفيما مثَّل به نظر؛ فإنه قد ورد النهي عن الكفر كما ورد الأمر بالإيمان، فليس أحدهما أولى بالدلالة على صاحبه من الآخر، وإنما لكل واحد منهما لفظ يدل عليه، ثم إن الكلام في المسكوت عنه من الأضداد، لا فيما ورد النهي عنه لفظًا؛ فإن هذا متعلَّقه باب النهي، لا باب الأمر، والله أعلم.

(٣) الفتوحات ١/ ٥٠٢. ولعل قوله: «أو فعل ما أمر بتركه» إشارة إلى أن مذهبه في النهي كمذهبه في الأمر، وهو أن النهي عن الشيء ليس أمرًا بضده، والله أعلم. وقد حكى الشعرانيُّ كلام ابن عربي في المسألة، ثم علَّق عليه قائلًا: «وهو كلام نفيس في نفسه، وإن رجَّح جماعة من أهل الأصول خلافه، فليُتأمل ويُحرر، والله أعلم». الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر (بهامش اليواقيت والجواهر) ١/ ٤٤.

وإلى هذا المعنى أشار الشوكاني في «إرشاد الفحول»، بيد أنه لم يَحْكِه بوصفه حُجَّة لأصحاب هذا الرأي من الأصوليين، ولكن بوصفه ثمرة الخلاف بين أصحاب الآراء المختلفة في المسألة. قال: «وفائدة الخلاف في كون الأمر بالشيء نهيًا عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور فقط إذا قيل بأنه ليس نهيًا عن ضده، أو به وبفعل الضد إذا قيل بأنه نهي عن فعل الضد؛ لأنه خالف أمرًا ونهيًا وعصى بهما، وهكذا في النهي»[1].

ويُستفاد من كلام ابن عربي أن أضداد المأمور به مسكوت عنها، فحُكمها حُكم كل مسكوت عنه، و«كل ما سكت عنه الشرع فهو عافية»[2].

تعقيب:

لقد أورد الشيخ (رحمه الله) هذا الأصل ضمن مسألة من مسائل الفروع، وهي مسألة الصلاة داخل الكعبة، ومذهبه جوازها فرضًا ونفلًا. ووجه تعلُّقه بها أن طائفة من الفقهاء ذهبوا إلى أن الفريضة لا تجوز داخلها[3]؛ لأن المصلي يستدبر بعضها، فأجابهم ابن عربي بأن ما ورد عن الشارع في حكم التوجه في الصلاة إنما هو في اسقبال الكعبة، فمَن استقبلها ممن يراها فقد صح توجهه، ولا عليه -إن صلى داخلها- أن يستدبر بعضها، فإن العبرة إنما هي بما استُقبل منها، كما لو صلى خارجها؛ فإنه لا يستطيع استيفاء جميعها بجِرمه؛ لصغره وكبرها، «فالصلاة في داخلها كالصلاة خارجًا عنها ولا فرق، فقد استقبلتَ منها وأنت داخلها ما استقبلت، ولا تتعرض بالوهم لما استدبرتَ منها إذا كنت فيها، فإن الاستدبار في حكم الصلاة ما ورد، وإنما ورد الاستقبال، وما نحن مع المُكلّف إلا بحسب ما نطق من الحكم، فلا يقتضي -عندنا- الأمر بالشيء النهي عن ضده»[4]، إلى آخر ما قال. وبجواز الصلاة داخل الكعبة قال ابن حزم أيضًا، الفريضة والنافلة سواء في ذلك[5].

---

(١) إرشاد الفحول، ص١٠٢. وقوله: «وهكذا في النهي» يشير به إلى أن هذا المعنى حاصل في المسألة الخلافية الأخرى، وهي: هل النهي عن الشيء أمر بضده؟

(٢) الفتوحات ١/ ٨١٣.

(٣) عزاه ابن حزم إلى الإمام مالك. المحلى ٤/ ٨٠. وانظر: الشرح الصغير ١/ ٢٧٩.

(٤) الفتوحات ١/ ٥٠٢.

(٥) انظر: المحلى ٤/ ٨٠.

آراء الأصوليين:

اتفقت كلمة أصوليي المعتزلة على أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، كما أن النهي عن الشيء ليس أمرًا بضده، وسبب مصيرهم إلى هذا الرأي إنكارهم الكلام النفسي، فليس الأمر عندهم إلا العبارة، وهى الأصوات المنظومة، ونحن نعقل أنَّ نظم قولك (افعل) غير نظم قولك (لا تفعل)، فلا يستويان في الدلالة، ولا يوجِب أحدهما في الآخر حُكمًا. هذا موضع اتفاقهم، ثم إنهم اختلفوا في موجِب الصيغتين (افعل) و(لا تفعل)، فذهب أبو هاشم ومَن تابعه إلى أنه «لا يوجِب شيء منهما حُكمًا في الضد، بل الضد مسكوت عنه»[1]، وذهب أبو الحسين البصري وعبد الجبار إلى أن «الأمر يوجِب حرمة الضد، وفي عبارة أخرى عنهم: يدل عليها، وفي عبارة ثالثة عنهم: يقتضيها»[2].

ووافَق إمام الحرمين والغزالي -وهما قائلان بالكلام النفسي- المعتزلةَ فيما ذهبوا إليه، فقال الأول: «الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن أضداده»[3]، وقال الغزالي: «الذي صح عندنا بالبحث النظري الكلامي -تفريعًا على إثبات كلام النفس- أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، لا بمعنى أنه عينه، ولا بمعنى أنه يتضمنه، ولا بمعنى أنه يلازمه»[4]، فقد اتفقا على أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، وحُجَّتهما في ذلك أن الآمر قد يكون ذاهلًا عن أضداد المأمور به، فكيف ينهى عما هو عنه ذاهل؟! ولو تصوَّر خُطُورَها بباله، لما كان ذلك دليلًا على أن النهي عنها مقصود له في أمره، «وإنما يخطر له النهي -لو خطر- ليكون الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال، وليس تقدير خُطُورها بالبال متضمنًا قيام زجر عنها مقصود»[5]. ثم إن هذا كله في حق المخلوقين، أما في حق

---

(١) إرشاد الفحول، ص١٠٢.

(٢) السابق. وانظر: المعتمد ١/ ٩٧، ٩٨.

(٣) البرهان ١/ ١٨٠.

(٤) المستصفي، ص٦٦.

(٥) البرهان ١/ ١٨١. وانظر: المستصفي، ص٦٦.

كلام الله تعالى فلا يُتصوَّر؛ لوحدة الكلام الإلهي، فأمره عين نهيه عين وعده عين وعيده، وإنما ظهر الانقسام واختلفت المعاني بالبروز إلى حضرة الحدوث، والله أعلم.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده لفظًا ومعنى، وبنى رأيه على أصله في أن «الأمر لا صيغة له، واتصافه بكونه أمرًا ونهيًا بمثابة اتصاف الكون الواحد بكونه قريبًا من شيء، بعيدًا من شيء»[1].

وإذ كان ذلك كذلك، فدعوى أن الأشعري (رحمه الله) يقول بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده لفظًا ومعنى - فيها نظر، بل هو نهي عنه من جهة المعنى فقط ليناسب مذهبه في أن الأمر والنهي لا صيغة لهما، وإنما هما معنيان قائمان بالنفس؛ ولذلك قال ابن دقيق العيد: «هذا المذهب لا يتأتى مع القول بأن الأمر هو القول؛ لأن إحدى الصيغتين لا تكون عين الأخرى قطعًا، فليؤول على أنه يستلزمه»[2].

وعلى ذلك فقد آل رأي الأشعري إلى ما ذهب إليه كثير من الأصوليين القائلين بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده من جهة المعنى، كأبي إسحاق الشيرازي[3]، والرازي[4]، والآمدي[5]، والقاضي البيضاوي[6]، والسرخسي[7]، وابن تيمية الجد[8]، وابن عقيل[9]، وحكاه الزركشي عن جماعة منهم: «أبو الطيب، وأبو زيد الدبوسي، وأبو منصور الماتريدي، وغيرهم»[10].

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤١٧.

(٢) السابق نفسه.

(٣) انظر: اللمع، ص١٨.

(٤) انظر: المعالم ٧١، ٧٢؛ البحر المحيط ٢/ ٤١٨.

(٥) انظر: الإحكام ٢/ ٣٩٣.

(٦) انظر: منهاج الوصول مع شرحه نهاية السول ١/ ١١١.

(٧) انظر: أصول السرخسي ١/ ٩٤، ٩٥.

(٨) انظر: المسودة، ص٤٩.

(٩) انظر: الواضح ٣/ ١٦١، ١٦٢.

(١٠) انظر: البحر المحيط ٢/ ٤١٨.

٣- دلالة النهي على الفساد[١]:

إذا نهـى الشـارع عـن شـيء، فلا يخلو: إمـا أن يكون النهـي عنه لعينـه، أو لغيره مما يتعلّـق بـه على اختلاف صور التعلُّق. ولا يخلو ذلك المنهي عنه: إما أن يكون عبادة، أو معاملة، فهل يدل النهي في صورة من هذه الصور على فساد المنهي عنه، وعدم إجزائه؟

أما ابن عربي، فقال: «الذي أذهب إليه أن النهي لا يدل على فساد المنهي، وإنما يدل على تأثيم فاعله فقط»[٢].

وظاهـر لفظـه أنه لا يرى النهي دالًا على فسـاد المنهي عنه سـواء كان النهي لذاته أم لغيره، وسواء كان المنهي عنه عبادة أو معاملة. غير أن له مسائل من الفروع تدل على أن عبارته في هذا الأصل ليست على إطلاقها، وإنما هي مقيدة نوع تقييد.

فمِـن ذلـك أنـه أورد عبارته السـابقة في كلامه عن صـلاة الحاقن، فقـال بعد حكاية خلاف الفقهاء في جوازها: «والذي أذهب إليه أن النهي لا يدل على فساد المنهي، وإنما يـدل على تأثيم فاعله فقط، فتكـون صلاة الحاقن جائزة وهو مأثوم، وكذلك الصلاة في الـدار المغصوبـة»[٣]. والكلام في صلاة الحاقن، أو في الصلاة في الدار المغصوبة كلام فـي العبادات، وحَمْـل المعاملات عليها -اعتمادًا على عمـوم لفظه- غلبة ظن لا يقين، فهذا قيد.

وأما القيد الآخر، فقوله مواعظًا في باب الوصية: «فإن نذرتَ معصية فلا تعصِ الله،

---

(١) المراد بالفساد عدم الإجزاء. انظر: المحصول ١/ ٣٤٤.

(٢) الفتوحات ١/ ٥٨٤. ووجه دلالته على تأثيم فاعله أن النهي عن الشـيء دليل حرمته، ومَن أتى محرمًا فقد أثم.

(٣) السـابق نفسـه. وقد ورد النهي عن الصلاة مع مدافعة الأخبثين فيما رواه مسـلم، عن عائشة رضي الله عنها، قالـت: إني سـمعت رسـول الله ﷺ، يقول: «لا صَـلاةَ بِحَضْرَةِ الطَّعَـامِ، ولا هُوَ يُدَافِعُـهُ الأَخْبَثَانِ». صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب كراهية الصلاة بحضرة الطعام.

وفي: سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب أيصلي الرجل وهو حاقن. من حديث أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: «لا يَحِلُّ لِرَجُلٍ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ أَنْ يُصَلِّيَ وَهُوَ حَقِنٌ حَتَّى يَتَخَفَّفَ».

وكفّر عن ذلك كفارة يمين، فإنه أحوط وأرفع للخلاف»[1]، وقوله في موطن آخر: «المُكلَّف تحت الحجر، فلو أوجب على نفسه [يعني بالنَّذر] فعل ما حرم عليه فعله، لم يجز له ذلك، وكان كفارة ما أوجبه كفارة يمين، فلم يخل عن عقوبة وإن لم يفعل ما أوجبه؛ إذ لم يجز له ذلك»[2]، فخرج بهذا الفرع من عموم عبارته ما كان النهي عنه لعينه، وتحصَّل من ذلك أن مذهبه أن النهي لا يدل على الفساد في العبادات، ولا فيما كان النهي عنه لغيره. وأما في المعاملات فعموم عبارته يُومِئُ إلى أن مذهبه فيها كمذهبه في العبادات من عدم دلالة النهي على الفساد. وأما ما كان النهي عنه لعينه أو لذاته، فمذهبه أنه دالٌّ على فساده قولًا واحدًا، والله أعلم.

رأي ابن حزم:

أما ابن حزم، فقوله في المسألة قاطع، فقد رأى أن النهي عن الشيء دليل على أنه غير مَرضِيٍّ شرعًا، ومَن أتى بما لا يرضاه الشرع، فعمله في حكم المعدوم، وهو غير مُجزئ، والعامل به آثم، قال: «وكل أمر علق بوصف ما، لا يتم ذلك للعمل المأمور به إلا بما علق به فلم يأت المأمور به كما أُمر، فلم يفعل ما أُمر به، فهو باقٍ عليه كما كان، وهو عاصٍ بما فعل، والمعصية لا تنوب عن الطاعة ...، فمِن ذلك: مَن صلى بثوب نجس أو مغصوب وهو يعلم ذلك، ويعلم أنه لا يجوز له ذلك الفعل، أو صلى في مكان نُهي عن الإقامة فيه، كمكان نجس، أو مكان مغصوب، أو في عطن الإبل، أو إلى قبر ...»[3] إلى آخر ما قال؛ ولذلك ذهب إلى أن مَن صلى وهو يدافعه الأخبثان لم تُجْزِهِ صلاته[4]، بل قال: «فإن خشي فوات الوقت فكذلك؛ لأنه مأمور على الجملة بأن يبتدئ بالبول أو الغائط»[5]، ثم قال: «فصح أن الوقت متمادي له إذ أُمر بتأخيرها حتى يتم

---

(١) الفتوحات ٤/ ٤٨٤. وقوله: «أحوط وأرفع للخلاف» متعلّق بأمره بالكفارة؛ لأن الفقهاء اختلفوا في وجوب الكفارة على مَن نذر حرامًا مع اتفاقهم على وجوب عدم الوفاء. انظر: نيل الأوطار ٨/ ٣٤١.

(٢) الفتوحات ٣/ ٤٥٣.

(٣) الإحكام ٣/ ٤٢٦.

(٤) انظر: المحلى ٤/ ٤٦. وهو خلاف رأي ابن عربي كما تقدّم، مع اتفاقهما على أنه آثم.

(٥) السابق، ٤/ ٤٧. وحكاه النووي وجهًا لبعض الشافعية. انظر: شرحه على مسلم ٣/ ٥٢.

شغله»[1]، وكما أن الحاقن لا تُجزِئه صلاته، فكذلك مَن صلى في الدار المغصوبة[2].

آراء الأصوليين:

اختلف الأصوليون في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

الأول: أن النهي دالٌّ على الفساد مطلقًا، سواء كان في العبادات أو في المعاملات، وهو مذهب أحمد بن حنبل رضي الله عنه، قال ابن تيمية: «نصَّ عليه في مواضع تمسَّك فيها بالنهي المطلق على الفساد»[3]. وعزا ابنُ عقيل هذا الرأي إلى الجمهور، فقال: «وبهذا قال الجمهور من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة، منهم: الكرخي وعيسى بن أبان، وجميع أهل الظاهر، وقوم من المتكلمين»[4].

واحتجَّ هؤلاء بأدلة، منها قول النبي ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»[5]، قال ابن قدامة: «وما كان مردودًا على فاعله، فكأنه لم يوجد»[6]، ومنها أن الصحابة رضي الله عنهم استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها.

والمذهب الثاني: أن النهي لا يقتضي الفساد مطلقًا، سواء كان في العبادات أو في المعاملات، وسواء كان لعينه، أو لغيره، قال الزركشي: «صرَّح به ابن برهان»[7]، وقال الرازي: «ذهب أكثر الفقهاء إلى أن النهي لا يفيد الفساد»[8].

والثالث: أنه يدل عليه في العبادات دون المعاملات، وهو اختيار أبي الحسين

---

(١) المحلى ٤/ ٤٧.

(٢) انظر: السابق، ٤/ ٣٣.

(٣) المسودة، ص٨٢.

(٤) الواضح ٣/ ٢٤٢.

(٥) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود؛ صحيح مسلم: كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور.

(٦) روضة الناظر ١/ ٦٠٨.

(٧) البحر المحيط ٢/ ٤٤٥.

(٨) المحصول ١/ ٣٤٤.

البصري[1]، والرازي[2]، وقال به من المتأخرين الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله[3].

تعقيب:

اختلف الأصوليون في بحث هذه المسألة، فمنهم مَن بحثها من جهة انقسام المنهي عنه إلى عبادة ومعاملة، ومنهم مَن بحثها من جهة انقسامه إلى منهيّ عنه لذاته، ومنهيٌّ عنه لغيره، وهذا التقسيم هو الذي ارتضاه الزركشي في بحثها[4]، وحرَّرها عليه القرافي[5]، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

---

(١) انظر: المعتمد ١/ ١٧٢، ١٧٦.

(٢) انظر: المحصول ١/ ٣٤٤؛ المعالم ص٧٨.

(٣) انظر: أصول الفقه ١٦٢، ١٦٣.

(٤) انظر: البحر المحيط ٢/ ٤٣٩.

(٥) انظر: الفروق ٢/ ١٤٦ وما بعدها.

الفصل الثالث: الاجتهاد والتقليد

- أولًا: الاجتهاد
- ثانيًا: التقليد

توطئة:

هذا آخر فصول الأصول عند ابن عربي، وفيه الحديث عن رأيه في طائفة من مسائل الاجتهاد والتقليد، لا في جميعها كما هي في كتب الأصوليين؛ لكونه لم يستوعب جميع تلك المسائل. ويلتحق بالتقليد قوله في الاستفتاء؛ لكون كلامه فيهما متداخلًا، ولأنهما يرجعان إلى معدن واحد، فناسب أن يجتمعا في موطن واحد، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

أولًا: الاجتهاد

الاجتهـاد -في اللغة- افتعـال، من الجُهد أو الجَهد (بضم الجيـم وفتحها): الطاقة. وقيل: الجَهد: المشقة، والجُهد: الطاقة[1]. قال ابن الأثير: «قد تكرر لفظ الجَهد والجُهد في الحديث كثيرًا، وهو بالضم: الوُسع والطاقة، وبالفتح: المشقة. وقيل: المبالغة والغاية، وقيل: هما لغتان في الوُسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير»[2].

ولا يقال اجتهد، إلا لمَن بذل جهدًا وعالج مشقة في تحصيل مطلوبه، «فيقال: اجتهد في حمل حجر الرَّحَى، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة»[3].

والاجتهاد في الشريعة: أن يبذل الفقيهُ وُسعه، ويستفرغ طاقته في تحصيل حكم شرعي من دليله. ولا يكون اجتهاده تامًّا حتى يبلغ بطلبه وبحثه المبلغ الذي يحس معه أن لا قدرة له على المزيد[4].

وينتظم الحديث عن الاجتهاد مسألتين؛ الأولى: حقيقة الاجتهاد، وشروط المجتهد عند ابن عربي. والأخرى: أحكام المجتهدين بين التصويب والتخطئة.

المسألة الأولى: حقيقة الاجتهاد، وشروط المجتهد:

رام ابن عربي في بيانه لمعنى الاجتهاد عنده قَصْرَهُ على ما كان طلبًا لدليل المسألة الاجتهادية من أحد الأصول الثلاثة، وهي الكتاب والسُّنة والإجماع. وأما إحداث أحكام غير منصوصة بقياس ونحوه، فليس ذلك من الاجتهاد المشروع في رأيه، وإنما هو زيادة في الشرع الذي قد كَمَلَ، وبعد كماله فلا يقبل الزيادة، بل تكون الزيادة

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة (جهد).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة (جهد).

(٣) المستصفى، ص٣٤٢.

(٤) انظر: السابق.

فيه نقصًا منه، «اعلم أن الاجتهاد ما هو أن تُحدِث حُكمًا، هذا غلط! وإنما الاجتهاد المشروع في طلب الدليل من كتاب، أو سنة، أو إجماع، وفَهم عربي على إثبات حُكم في تلك المسألة بذلك الدليل الذي اجتهدت في تحصيله والعلم به في زعمك. هذا هو الاجتهاد، فإن الله تعالى ورسوله ما ترك شيئًا إلا وقد نص عليه، ولم يتركه مهملًا، فإن الله تعالى يقول: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة:٣]، وبعد ثبوت الكمال فلا يقبل الزيادة، فإن الزيادة في الدين نقص من الدين، وذلك هو الشرع الذي لم يأذن به الله»[١].

ولا يخفى أن هذا القول مبناه على ما تقدَّم من رأيه في أنه ما ثَمَّ واقعة -كانت أو تكون- إلا ولله فيها حكم من النص في كتاب أو سنة، غير أن من الوقائع ما ينص على حكمها باسمها، ومنها ما تدخل بوصفها في أحد عمومات الشريعة، عَرَفَ ذلك مَن عَرَفَه، وجَهِلَه مَن جَهِلَه. وما كان خارجًا عن هذين الوصفين فهو مسكوت عنه، «وكل ما سكت عنه الشرع فهو عافية»[٢]، فعمَّت الشريعة جميع الوقائع والنوازل: إما نطقًا بنص، أو سكوتًا بعفو.

ولذلك كان المجتهد -في مذهب ابن عربي- صاحب اتباع لا صاحب تشريع؛ لأنه لا يزيد في اجتهاده على طلب الأدلة من النصوص، لا يبرحها بتأويل ولا بقياس ولا بشيء مما يكون لرأيه فيه تَعَمُّلٌ. قال ابن عربي: «المجتهد مُشرِّعٌ، ما هو متبع إلا على مذهبنا؛ فإن المجتهد إنما يجتهد في طلب الدليل على الحكم، لا في استنباط الحكم من الخبر بتأويل يمكن أن يكون المقصود خلافه»[٣].

وفي هذه الكلمة إشارة بيِّنة إلى ظاهريته، وأنه يُنكر أن يتأوَّل الفقيهُ النص فيستنبط منه غير ما يُعطيه ظاهره زيادة أو نقصًا؛ إذ ليس الاجتهاد استنباط حكم، وإنما هو بحث عن الحكم في ظواهر النصوص.

---

(١) الفتوحات ٣/ ٤٨٦.

(٢) السابق، ١/ ٨١٣.

(٣) السابق، ٢/ ٥١٩.

وقد أكد ابن عربي في غير موضع أن القول بالرأي ليس من الاجتهاد المشروع، فمن ذلك قوله: «قال الله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء:١٠٥]، ولم يقل: بما رأيت، فلو كان الدين بالرأي لكان رأي النبي ﷺ أولى من رأي كل ذي رأي، فإذا كان هذا حال النبي ﷺ فيما أَرَته نفسه، فكيف رأي مَن ليس بمعصوم، ومن الخطأ أقرب إليه من الإصابة؟! فدل أن الاجتهاد الذي ذكره رسول الله ﷺ إنما هو طلب الدليل على تعيين الحكم في المسألة الواقعة، لا في تشريع حكم النازلة؛ فإن ذلك شرع لم يأذن به الله»(١).

ولقد أفضى هذا التشدد في التمسك بالرواية وطرح الرأي إلى أمر لازم في مذهب ابن عربي، وهو إنكاره الاجتهاد فيما لم يقع، أعني تقدير المسائل وفرضها ثم الاجتهاد في تَعرُّف أحكامها، وهو المسمى (الفقه الافتراضي أو التقديري) الذي ذاع صيته وانتشر ووجد سوقًا نافقة عند أصحاب الرأي من الفقهاء، وبخاصة الحنفية، حتى قيل: إن أبا حنيفة وضع ستين ألف مسألة، وقيل: ثلاثمائة ألف مسألة(٢). وقد كان أصحاب هذه النزعة يفرضون مسائل، ويستخرجون عللًا، ويُرتِّبون أحكامًا، ويُمهِّدون قواعد، ويُلحقون فروعًا بأصول؛ كل ذلك في مسائل لا وجود لها إلا في ذهن الفقيه، ومنها ما يُحتمل وقوعه، ومنها ما هو مُحَالُ الوقوع.

أما أصحاب الأثر من الفقهاء، فرأوا في هذا الأمر شدة؛ إذ إنهم يتحرَّون السلامة في الإفتاء فيما نزل، فأنَّى تطيب لهم الفُتيا فيما لم ينزل، ومَن ذا يتقحم هذه المهالك، أو

---

(١) الفتوحات ٣/ ٦٩. وقد استأنس ابن عربي لمقالته هذه في أن المعتمَد في معرفة أحكام الشرع إنما هو الأثر، لا الرأي - برؤيا حكاها له بعضُ أهل العلم، قال: «أخبرني القاضي عبد الوهاب الأزدي الإسكندري بمكة سنة تسع وتسعين وخمسمائة (٥٩٩هـ)، قال: رأيت رجلًا من الصالحين بعد موته في المنام، فسألته: ما رأيت؟ فذكر أشياء، منها: قال: ولقد رأيت كتبًا موضوعة، وكتبًا مرفوعة؛ فسألت: ما هذه الكتب المرفوعة؟ فقيل لي: هذه كتب الحديث، فقلت: وما هذه الكتب الموضوعة؟ فقيل لي: هذه كتب الرأي، حتى يُسأل عنها أصحابها، فرأيت الأمر فيه شدة». السابق نفسه.

(٢) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ١/ ٣٤٩. وسواء صحَّت هذه الأعداد المذكورة أم كانت من غلو الرواة، فإنها لا تخلو من الدلالة على كثرة اشتغال أبي حنيفة ومدرسته بهذا الضرب من النظر الفقهي، والإفتاء فيما لم يقع، وراجع: أبو حنيفة حياته وعصره، لأبي زهرة، ص٢٠٢ وما بعدها.

يتعجل البلوى قبل وقوعها؟! وقد كان ابن عربي على هذه القَدَم، يُظهر التَّبشُّش بهذا الاتجاه حتى قال مُثنيًا على الإمام مالك (رحمه الله): «كان من علم مالك بن أنس، ودينه، وورعه، أنه إذا سُئل عن مسألة في دين الله، يقول: نزلت؟ فإذا قيل: نعم، أفتى، وإن قيل: لم تنزل، لم يُفتِ»[1].

أما رأيه في الاجتهاد فيما لم يقع، فصرَّح به في قوله: «ليس للمجتهد أن يُفتي في الوقائع إلا عند نزولها، لا عند تقدير نزولها، وإنما ذلك للشارع الأصلي؛ لاحتمال أن يرجع عن ذلك الحكم عند نزول ما قدر نزوله؛ ولذلك حرَّم العلماء الفُتيا بالتقليد، فلعل الإمام الذي قلَّده في ذلك الحُكم الذي حَكم به في زمانه، لو عاش إلى اليوم كان يبدو له خلاف ما أفتى به، فيرجع عن ذلك إلى غيره، فلا سبيل أن يُفتي في دين الله إلا مجتهد، أو بنص من كتاب أو سنة، لا بقول إمام لا يعرف دليله»[2].

وقد كان نزوع ابن عربي إلى العمل بظواهر النصوص سببًا آخر في مصيره إلى أن الاجتهاد إنما هو طلب الدليل من النص، لا ما كان مستنبَطًا بنوع تأوُّل أو بقياس أو نحوهما. وهو لم يزل يتحيَّن كل سانحة ليدعو إلى اعتبار الظاهر وَحْده مَن أراد العصمة والسلامة لدينه، وليس ذلك في العمليات فحسب؛ بل في كل مسائل الشريعة أصولًا

---

(1) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

(2) السابق، ٢/ ٢٥٢. وقد روي عن غير واحد من الصحابة ﷺ كراهية السؤال عما لم يقع، فمن ذلك ما رواه عمرو بن مرة، قال: خرج عمر على الناس، فقال: «أُحرِّج عليكم أن تسألونا عما لم يكن، فإن لنا فيما كان شغلًا». وما رواه مجاهد، عن ابن عمر، قال: «يا أيها الناس، لا تسألونا عما لم يكن؛ فإن عمر، كان يلعن، أو يسب مَن سأل عما لم يكن». وما رواه خارجة بن زيد، قال: «كان زيد بن ثابت إذا سُئل عن الشيء، يقول: كان هذا؟ فإن قالوا: لا، قال: دعوه، حتى يكون». وما رواه مسروق، قال: سألت أُبيّ بن كعب عن شيء، فقال: «أكان بعد؟ قلت: لا، قال: فأَجِمَّنا حتى يكون، فإذا كان اجتهدنا لك رأينا»، وقوله: «فأَجِمَّنا» معناه: فأرحنا. وسُئل عمار عن مسألة، فقال: «هل كان هذا بعد؟ قالوا: لا، قال: فدعونا حتى يكون، فإذا كان تجشمناه لكم». انظر: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٢ وما بعدها.

وروى ابن عبد البر، عن عمر ﷺ، قوله: «إياكم وهذا الفضل؛ فإنها إذا نزلت بعث الله ﷺ إليها مَن يقيمها ويفسرها». وعن مالك قوله: «أدركت أهل هذه البلاد، وإنهم ليكرهون هذا الإكثار الذي في الناس اليوم»، قال ابن وهب: يريد المسائل. انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٠٦٦، ١٠٦٧.

وفروعًا، فمن ذلك قوله: «ليس في الحُجُب[1] أكثف ولا أقوى من حجاب التزيُّن[2]؛ لأن مَن زُيِّن له جهله، فمن المحال طلب الحاصل في زعمه؛ لأنه حاصل عنده وليس بحاصل في نفس الأمر. فمَن أراد أن يعتصم من التزيُّن، فليقف عند ظاهر الكتاب والسُّنة، لا يزيد على الظاهر شيئًا، فإن التأويل قد يكون من التزيُّن، فما أعطاه الظاهر جرى عليه، وما تشابه منه وَكَل علمه إلى الله وآمن به، فهذا مُتَّبِعٌ ليس للتزيُّن عليه سبيل، ولا تقوم عليه حُجَّة عند الله»[3].

وقوله: «مَن أراد العصمة، فلينظر إلى ما شرع الله له، وأتى على ألسنة رسله، فيمشي معه حيث مشى، ويقف عنده حيث وقف من غير مَزِيدٍ»[4].

شروط المجتهد عند ابن عربي:

لم يذكر ابن عربي شروط الاجتهاد صراحة، وإنما دل عليها قوله في حدِّ الاجتهاد المشروع عنده، وأنه «طلب الدليل من كتاب أو سنة أو إجماع، وفَهم عربي على إثبات حُكم»[5]، فهذه أربعة شروط لا بُدَّ منها لتحصيل رتبة الاجتهاد، وهي:

الشرط الأول: العلم بكتاب الله تعالى، ويَعُمُّ ذلك معرفة مكيّه ومدنيّه، ومحكمه ومتشابهه، وعامّه وخاصّه، ومُطلقه ومُقيده، ومعرفة غريبه وسائر ما له تعلُّق بالكفاية في استخراج الأحكام منه.

الشرط الثاني: العلم بسُنَّة رسول الله ﷺ. ومقتضى مذهب ابن عربي أن يكون علم

---

(١) أراد بالحُجُب: الشُّبه العقلية التي تحول بين العبد والمعرفة الصحيحة بالله وبما شرع؛ أعني معرفة أصول الدين وفروعه.

(٢) المراد بالتزيُّن: أن يُزيَّن للمرء سوء عمله فيراه حسنًا، فهذا غِرٌّ مخدوع ممكور به، يظن نفسه في الحاصل وهو في الفائت، وقد نبّه القرآن على هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ فَرَءَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [فاطر:٨].

(٣) الفتوحات ٢/ ٤٨٤.

(٤) السابق، ٣/ ٢١٣.

(٥) السابق، ٣/ ٤٨٦.

المجتهد بالسنن علمًا يبلغ الإحاطة أو قريبًا منها؛ لأن مَن كان يطلب الدليل من النصوص ولا يَعْدُوها، تعيَّن عليه إحصاؤها أولًا، ثم تمييز صحيحها من سقيمها ثانيًا، ثم معرفة المتقدِّم منها والمتأخر؛ ليتيسر له الحكم بالنَّسخ عند التعارض واستحالة الجمع.

وفي رأي ابن عربي أن المسكوت عنه عفو؛ أي على أصله من الإباحة، ولا يسوغ للفقيه أن يحكم بأن الشرع سكت عن حكم كذا في نصوصه الخاصة والعامة إلا بعد الإحاطة بما تكلم به صاحبُ الشريعة ﷺ.

على أن التخفيف في هذا الشرط أن يقال: يكفي المجتهد أن يكون عالمًا بأحاديث الأحكام التي إن بلغت ألوفًا فهي محصورة. هذا، وإن كان التوسُّع في معرفة السنن أعون للمجتهد، وأَسَدَّ لأمره في باب الفُتيا.

الشرط الثالث: العلم بمواقع الإجماع حتى لا يُفتي بخلافه؛ فإنه -ظهر مستنده أم خَفِيَ- راجع إلى سنة، فيكون المُفتي بخلافه مُفتيًا بخلاف السُّنة.

وههنا تجدر الإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أن الإجماع عند ابن عربي إجماعُ الصحابة لا غير، فلا يتعيَّن على المجتهد إلا معرفة هذا الإجماع فقط، وأما ما عداه فلا يلزم أحدًا -فيما يرى ابن عربي- القول به، ولا تضر الجَهَالة به في باب الفُتيا. والآخر: أنه برغم ما تقدَّم من أن الصورة الإجماعية التي نشدها ابن عربي محال وقوعها، فقد ورد في بعض فقهه عُدولُهُ عن رأي رآه لِسَبْقِ انعقاد الإجماع على خلافه، وذلك أنه ذكر أن من شروط صحة الصلاة تولية جهة الكعبة، ثم قال: «لولا أن الإجماع سبقني في هذه المسألة لم أقل به إنه شرط؛ فإن قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:١١٥]، نزلت بعده، وهي آية مُحكَمة غير منسوخة، ولكن انعقد الإجماع على هذا، وعلى قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾، محكمًا في الحائر الذي جَهِلَ القبلة، فيصلي حيث يَغْلِبُ على ظنّه باجتهاده بلا خلاف»[١].

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٠٠، ٥٠١.

من أجل ذلك تعيَّن على المجتهد معرفة إجماع الصحابة ﷺ حتى لا يُفتي بخلافه؛ فإنـه مستنِد إلى نص نبـوي ولا بُدَّ؛ لاستحالة انعقاده عن دليل عقلي لتفـاوت القرائح، وتباين الأنظار، واختلاف الفِطَر.

الشـرط الرابـع: العلـم باللسـان العربـي، وهو مِـلاك الأمر، وعليـه المُعـوَّل في فَهم خطاب الله تعالى مما جاء في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ.

وليـس ذلـك مقصورًا علـى معرفة غريب القرآن والحديث فحسـب، بـل يتعداه إلى معرفـة النحـو، والتصريـف، ودلالات الألفـاظ، ومعرفـة الحقيقة والمجـاز مما يقتضي الاطلاع على عِلمَي المعاني والبيان، فإن كل ذلك مما يقال فيه: لسان العرب.

وقد أسـلفتُ أن التفسـير بالرأي عند ابن عربي إنما هو تفسـير القرآن على غير سَنَن العربيـة، ومفهومـه أن الناظـر فـي كتاب الله على جهـة اقتبـاس العلم يتعيَّـن عليه معرفة اللسـان العربـي علـى الوجـه المتقـدِّم، وإلا خَبَط خَبْط عشـواء، وكان ممن فسَّـر بالرأي فدخل في الوعيد.

علـى أن ثَمَّ شـرطًا خامسًـا أومأ إليه ابن عربي فـي غير هذا الموطـن، وهو أن يكون المجتهـد تقيًّـا، فـإن «المتقـي، إذا اتقى الله جعل لـه فرقانًا، وهو علم يُفـرِّق به بين الحق والباطـل فـي غوامض الأمـور ومهماتها»[1]، وكذلـك فإنه الذي «يتولـى الله تعليمه، فلا يدخل عِلمَه شـكٌّ ولا شـبهة»[2]، فهو صاحب بصيرة، على بيِّنة من ربه. قال ابن عربي: «انظـر! مـا أعجـب تعليـم الله عبـاده المتقين الذين قـال فيهـم: ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفـال:٢٩]، ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقـرة:٢٨٢]، ومعناه: أن يُفهِمكم الله معاني القرآن»[3].

وفي كلام بعض الأصوليين اشتراط أن يكون المجتهد عدلًا، وليس هذا كالذي قاله

---

(١) الفتوحات ٤/ ٢٢١.

(٢) السابق، ٣/ ١١٠.

(٣) السابق، ٣/ ١٢٧.

ابن عربي، من جهتين؛ إحداهما: أنهم إنما اشترطوا العدالة في المجتهد حتى يُقبل اجتهاده[1]، وابن عربي إنما شَرَطَ التقوى حتى يصح الاجتهاد، ويكون المفتي على بصيرة فيما يُفتي به، عبدًا ربانيًا قد فتح له عين الفَهم عن الله في كتابه وفي سنة نبيه ﷺ. والأخرى: أن العدالة التي نشدها الأصوليون في المجتهد إنما هي أن يُصحِّح ظاهر حاله، فلا يُرى عليه ما يُنكَر شرعًا، ويبقى احتمال أن يكون فاسقًا فيما بينه وبين الله؛ بخلاف التقوى، فإنها تصحيح الفقيه باطنه فيما بينه وبين ربه، وجِماع ذلك الإقبال على الله بالكلية، والإعراض عن الأغراض النفسية.

قال ابن عربي: «اعلم أن الإنسان إذا زهد في غرضه، ورغب عن نفسه، وآثر ربه، أقام له الحق عِوَضًا من صورة نفسه صورة هداية إلهية حقًّا من عند حق، حتى يَرفُل في غلائل النور، وهي شريعة نبيه ورسالة رسوله، فيُلقى إليه من ربه ما يكون فيه سعادته»[2].

والذي قال الحقُّ، فإن الله ﷻ وعد عباده المتقين أمورًا، ذكرها القرآن تفصيلًا، فمن ذلك قوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال:٢٩]، ولا يكون الفرقان إلا حيث كانت الشُّبَه المُشكِلة، فإن الحق إذا ظهر وانبلج كان ظهوره عين افتراقه عما ليس بحق، فهو في غنى عن فرقان من سوى نفسه؛ بخلاف ما كان من المسائل مشتبهًا ملبسًا، له إلى كل طرف وجه، كالنوازل الاجتهادية التي تتكافأ فيها الأدلة المتعارضة، فلا تستبينُ سبيل الحق على جهة القطع والعلم، فههنا تظهر فائدة الفرقان الذي يُورِث الله من عباده مَن كان تقيًا.

---

(١) يدل على ذلك قول إمام الحرمين: «ويُشترط أن يكون المفتي عدلًا؛ لأن الفاسق وإن أدرك فلا يصلح قوله للاعتماد، كقول الصبي». البرهان ٢/ ٨٧١.

وقول الغزالي في الشرط الثاني من شروط المجتهد: «أن يكون عدلًا مجتنبًا للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا يُشترط لجواز الاعتماد على فتواه، فمَن ليس عدلًا فلا تُقبل فتواه، أما هو في نفسه فلا؛ فكأن العدالة شرط القبول للفتوى لا شرط صحة الاجتهاد». المستصفى، ص٣٤٢.

وقول ابن قدامة، وذكر شروط الاجتهاد: «فأما العدالة فليست شرطًا لكونه مجتهدًا، لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله، فمَن ليس عدلًا لا تُقبل فُتياه». روضة الناظر ٢/ ٣٣٤.

(٢) الفتوحات ٣/ ٧٠.

ومما وُعد المتقون أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ﴾ [الطلاق:٢، ٣]، فعَمَّ وما خَصَّ شأنًا من شأن، وإنما آذن المتقي بالمخرج من كل ضائقة، ومن الضوائق المُلمَّة نازلة يتحيَّر في حكمها أَلِبَّاء الفقهاء، ويترددون بين منازع الأدلة، فالمتقي منهم يجعل الله له من هذا الضيق مخرجًا، ويَدلُّه على الحكم رزقًا إلهيًا من حيث لا يحتسب.

وقال الله تعالى أيضًا: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا ۝﴾ [الطلاق:٤]، فعَمَّ كذلك وما خَصَّ أمرًا من أمر، فمَن كان من المجتهدين صاحب تقوى يُسِّر له أمر الفتوى، والوقوف على حكم الواقعة، فإن ذلك من جملة أمره الذي وعده الله أن يُيسره له.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ أَنَّ أَهۡلَ ٱلۡقُرَىٰٓ ءَامَنُواْ وَٱتَّقَوۡاْ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف:٩٦]، وهل في البركات أعظم من معرفة ما تَحصُل به سعادة العباد في الآخرة؟!

وفي الحق أن مَن صرف هذه الآيات إلى الآثار الحسية وحدها مقتصرًا على ذلك، فما وَفَّى النظر حقَّه، فإن الرزق والبركة والتيسير، كل أولئك مما يقع في المعاني كما يقع في المحسوسات، فالآيات على عمومها، وفرح التقي بأرزاق المعاني أضعاف فرحه بالأرزاق الحسية بما لا يتقارب؛ فإن هذه إنما ينتفع بها في الدنيا، وأما الأرزاق المعنوية فانتفاعه بها في الدنيا، وفي الآخرة التي جرَّد إليها نظره، والله أعلم.

شروط الاجتهاد عند ابن حزم:

أوجب ابن حزم على طالب الفقه المنتصب للفُتيا أن يتقصى علوم الديانة حسب طاقته، وله سبعة شروط[١]:

أولها: العلم بأحكام القرآن. **وثانيها**: العلم بحديث النبي ﷺ، «ورُتب النقل، وصفات النَّقَلة، ومعرفة المسند الصحيح مما عداه من مرسَل وضعيف»[٢]. **وثالثها**:

(١) انظر: الإحكام ٥/٩٠٩- ٩١٢.

(٢) السابق، ٥/٩٠٩.

«تعلم كيفية البراهين التي يتميز بها الحق من الباطل، وكيف يعمل فيما ظاهره التعارض من النصوص»[1]. ورابعها: معرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن والسُّنة جميعًا. وخامسها: «أن يكون عالمًا بلسان العرب؛ ليفهم عن الله ﷻ، وعن النبي ﷺ، ويكون عالمًا بالنحو الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن، وبه يفهم معاني الكلام التي يُعبَّر عنها باختلاف الحركات، وبناء الألفاظ. فمَن جَهِلَ اللغة وهي الألفاظ الواقعة على المسميات، وجَهِلَ النحو الذي هو علم اختلاف الحركات الواقعة لاختلاف المعاني، فلم يعرف اللسان الذي به خاطبنا الله تعالى ونبيُّنا ﷺ، ومَن لا يعرف ذلك اللسان لم يَحِل له الفُتيا فيه، لأنه يُفتي بما لا يدري، وقد نهاه الله تعالى عن ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء:٣٦]»[2].

وسادسها: العلم بسِيَر النبي ﷺ؛ «ليعلم آخر أوامره وأولها، وحربه ﷺ لمَن حارب، وسِلمه لمَن سالم، وليعرف على ماذا حارب، ولماذا وضع الحرب، وحرَّم الدم بعد تحليله، وأحكامه ﷺ التي حكم بها»[3]. وسابعها: أن يكون «وَرِعًا في فُتياه، مشفقًا على دينه، صليبًا في الحق»[4].

فقد زاد ابن حزم في شروط الاجتهاد على ما عند ابن عربي ثلاثة أمور: معرفة سيرة النبي ﷺ، ومعرفة البراهين المميِّزة بين الحق والباطل، ومعرفة الناسخ والمنسوخ.

فأما العلم بسيرة النبي ﷺ، فيمكن إلحاقه بشرط العلم بسُنَّته؛ فإن سيرته ﷺ من جملة سنته، وبخاصة في اصطلاح السُّنة بمعناه عند المُحدِّثين.

وأما معرفة البراهين التي تميز الحق من الباطل، وكيفية العمل فيما ظاهره التعارض من الأدلة، فهذا مما يتحصَّل بالاجتهاد، لا مما تتحصَّل به رتبة الاجتهاد؛ ولذلك اختلف العلماء في طرائق الاستدلال، وفي العمل في الأدلة المتعارضة.

---

(١) الإحكام ٥/ ٩٠٩، ٩١٠.

(٢) السابق، ٥/ ٩١١.

(٣) السابق، ٥/ ٩١٢.

(٤) السابق نفسه.

وكذلك القول في معرفة الناسخ والمنسوخ؛ فإن في حَدِّ النَّسخ، وشروطه، وصوره وقضاياه خلافًا ذائعًا مشتهرًا، وما كان كذلك فهو من ثمار الاجتهاد، لا من شروطه.

ومما اختلف فيه الفقيهان الأندلسيان شرط العلم بمواقع الإجماع، مع اتفاقهما على أن الإجماع إجماعُ الصحابة لا غير، فشَرَطَه ابن عربي، ولم يره ابن حزم لازمًا، وإنما تعلُّمه وتعلم الاختلاف مما يحسن بالفقيه، لا مما يجب عليه. قال بعد اشتراطه علم الفقيه بالكتاب والسُّنة: «فإن زاد إلى ذلك معرفة الإجماع والاختلاف، ومن أين قال كلُّ قائل، وكيف يَرُدُّ أقاويل المختلفين المتنازعين إلى الكتاب والسُّنة، فحسن»[1].

والسبب في اختلافهما في هذا الموطن اختلافهما في جواز خفاء مستنَد الإجماع -مع اتفاقهما على وجوب كونه نصًا- فمنع منه ابن حزم، وأبى إلا أن تكون النصوص حاضرة منقولة، وإذا كانت كذلك فالإجماع لا يزيدها قوة، كما أن الاختلاف لا يضعفها، فهي على حالها من قوة الدلالة على الحكم مستغنية بنفسها عن كل ما عداها.

أما ابن عربي فجوَّز خفاء مستنَد الإجماع، فلو لم يكن المجتهد عالمًا بمواقعه لربما أفتى بخلافه، فيُخالِف سنة ثابتة دل عليها الإجماع، وإن لم يُنقل لفظها.

نبذة عن شروط الاجتهاد عند الأصوليين:

اختلفت مقالات الأصوليين في شروط الاجتهاد، فكانوا بين مُقلِّل ومُكثر، وبين مُخفِّف ومُشدِّد، ومن هذه الشروط:

- العلم بكتاب الله ﷻ: وقد ذهب الغزالي[2]، والقاضي ابن العربي[3] إلى أن الواجب في ذلك معرفة آيات الأحكام، وهي قدر خمسمائة آية، ولا يتعيَّن عليه حفظها، بل معرفة مواضعها؛ حتى يتمكن من الرجوع إليها عند الحاجة. وعورضا في ذلك «بأن في الكتاب العزيز من الآيات التي تُستخرج منها الأحكام الشرعية أضعاف أضعاف

(١) الإحكام ٥/ ٩٠٩.

(٢) انظر: المستصفى، ص٣٤٢.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ١٩٩.

ذلك، بل مَن له فَهم صحيح وتدبُّر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال»[١].

- العلم بالسُّنة: والواجب في ذلك أحاديث الأحكام لا غير، وقدَّرها بعضهم بخمسمائة حديث، وهو قول غريب لا يصح. وقيل: ثلاثة آلاف. واختلف النقل عن الإمام أحمد؛ ففي رواية التشديد خمسمائة ألف حديث، وفي رواية التخفيف ألف ومائتان[٢].

وقال الشوكاني: «الحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بُدَّ أن يكون عالمًا بما اشتملت عليه مجاميع السُّنة التي صنَّفها أهل الفن، كالأمهات الست وما يلحق بها، مشرفًا على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة»[٣]، ولا يُشترط أن تكون محفوظة مستحضرة في ذهنه، وإنما أن يكون قادرًا على استخراج ما يحتاجه منها عند إرادة الفتوى. وشَرَطَ الشوكاني كذلك أن يكون المجتهد عالمًا بأحوال الرواة، قادرًا على التمييز بين الصحيح وغيره من الأخبار، حتى يتمكن من الحكم على الحديث. وهذا خلاف ما ذهب إليه الغزالي من جواز اعتماد المجتهد في الفقه على أقوال أئمة المُحدِّثين الموثوق بهم، الذين يُطمئن إلى صحة موازينهم، كالبخاري ومسلم وأمثالهما. وفي رأي الغزالي أيضًا جواز أن يعتمد المُفتي المجتهد على أصل صحيح عنده يجمع أحاديث الأحكام[٤].

- معرفة مواقع الإجماع: وذلك حتى لا يُفتي بخلافه.

- العلم باللسان العربي: نحوًا، ولغة، وتصريفًا، ومعاني، وبيانًا؛ فإن كل ذلك مما يُفهم به كلام العرب في مخاطباتها. وذهب الشوكاني إلى أنه ينبغي ألا يقتصر المجتهد على مطالعة المختصرات في هذه العلوم، بل كلما توسَّع في

---

(١) إرشاد الفحول، ص٢٥٠.

(٢) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٠٠؛ إرشاد الفحول، ص٢٥١.

(٣) إرشاد الفحول، ص٢٥١.

(٤) انظر: المستصفى، ص٣٤٤.

مطالعة المطوَّلات زاد «قوة في البحث، وبصرًا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه»[1]. وقد شدَّد الشاطبي في شرط معرفة العربية حتى ألزم المجتهد في الشريعة «أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها، كالخليل، وسيبويه، والأخفش، والجَرْمي، والمازني، ومَن سواهم»[2]، وذلك حتى يُضاهي فَهمُهُ فَهْمَ العربي الأول.

- العلم بأصول الفقه: قال الشوكاني: «لاشتماله على نفس الحاجة إليه»[3]، وقال الرازي: «أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه»[4]، وحَصَرَ الغزالي العلوم التي يستفاد بها منصب الاجتهاد في ثلاثة فنون؛ أحدها: علم أصول الفقه، والآخران: الحديث واللغة[5].

- معرفة الناسخ والمنسوخ: في الكتاب والسُّنة جميعًا؛ وذلك حتى لا يُفتي بمنسوخ ويترك العمل بالناسخ.

- واختلف الأصوليون في اشتراط العلم بأصول الدين، وبالدليل العقلي، وبفروع الفقه، وبعلم الجرح والتعديل، فمنهم مَن أوجب ذلك ومنهم مَن لم يوجبه[6].

- وشَرَطَ بعضُ الأصوليين في المجتهد أن يكون عدلًا حتى تُقبل فُتياه، وأما صحة اجتهاده في نفسه لنفسه فلا يتعلَّق به هذا الشرط. وممن نص على وجوب العدالة إمام الحرمين، والغزالي، وابن قدامة[7].

- وشَرَطَ الشاطبي في المجتهد العلمَ بمقاصد الشريعة على كمالها، ثم قال:

---

(١) إرشاد الفحول، ص٢٥٢.

(٢) الموافقات ٤/ ٨٣.

(٣) إرشاد الفحول، ص٢٥٢.

(٤) المحصول ٢/ ٤٩٩.

(٥) انظر: المستصفى، ص٣٤٤.

(٦) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٠٤، ٢٠٥؛ إرشاد الفحول، ص٢٥٢.

(٧) انظر تباعًا: البرهان ٢/ ٨٧١؛ المستصفى، ص٣٤٢؛ روضة الناظر ٢/ ٣٣٤.

«فإذا بلغ الإنسان مبلغًا فَهِمَ عن الشارع فيه قصده في كل مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حَصَلَ له وصف هو السبب في تَنَزُّلِه منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفُتيا والحكم بما أراه الله»[1].

تعقيب:

ظاهرٌ أن الأصوليين قد نصُّوا على أمور في شروط الاجتهاد لا ذكر لها عند ابن عربي، وهي العلم بأصول الفقه وفروعه، وبأصول الدين، وبالدليل العقلي، وبمقاصد الشريعة.

وفي الحق أن في بعض هذه الشروط نظرًا:

فأما أصول الفقه، فلا يخلو في مسألة من مسائله من خلاف، لا أقول بين أصوليي المذاهب، بل بين أصوليي المذهب الواحد، وهذا عين الدليل على أن المسائل الأصولية مسائل اجتهادية، فهي من ثمرة الاجتهاد لا من شروط تحصيل رتبته. وهذا الاعتراض في شرط العلم بفروع الفقه أظهر.

وأما أصول الدين، فمودعة في الأصلين، فمَن عَرَفهما فقد عَرَفها، وأغناه ذلك عن سلوك شِعاب الكلام، ومطالعة أحاجي المُتكلِّمين.

وأما الدليل العقلي، فلا يلزم ابن عربي اشتراط العلم به؛ لأن العقل عنده لا عمل له في الأحكام المشروعة إلا من حيث هو قابل عن الله جميع ما جاءت به رسله ﷺ، وسواء عرف ذلك في دليله أم أنكره.

وأما العلم بمقاصد الشريعة، فمبناه على معرفة مصالح العباد التي قرَّر الشرع أنها مصالح، وقد قيل: حيث كانت المصلحة فثَمَّ شرع الله، وظاهر مذهب ابن عربي يعطي أنه حيث كان شرع الله فثَمَّ المصلحة؛ فإنه ما ثَمَّ شيء كان أو يكون إلا وقد استوعبته النصوص بأحد الأحكام، فالعلم بالنصوص علم بالمصالح، والعلم بالمصالح علم بالمقاصد، والله أعلم.

---

(١) الموافقات ٤/ ٧٧.

المسألة الثانية: أحكام المجتهدين بين التصويب والتخطئة:

أبدأ ابنُ عربي وأعاد في هذه المسألة في غير موضع من «الفتوحات»، وذهب فيها مذهبًا وسطًا؛ لو عُمل بمقتضاه لارتفع الصراع المذهبي جملة، ولَمَا غلا الناس في إنكار بعضهم على بعض، ولوُصِلت رَحِمٌ من العلم قطعها التنابذ، واتباع الهوى، وإعجاب كل ذي رأي برأيه.

قال: «حكم الاجتهاد في الأصول والفروع واحد. والحكم في الفروع حيث قرَّره الشرع، وقد قرَّر حكم المجتهدين، ولا يُقرِّر إلا ما هو حق، فكله حق.

وأما نسبة الخطأ إلى المجتهد الذي له أجر واحد، فهو كونه لم يعثر على حكم الله، أو حكم رسوله في تلك المسألة، وقد تعبَّده الله بما انتهى إليه اجتهاده، فلو لم يكن حقًّا عند الله -بالنظر إليه- لما تعبَّده به؛ فإن الله لا يُقِر الباطل.

فإذا وصل إليه بعد ذلك حُكمُ الله تعالى أو رسوله في تلك المسألة بما يُخالف دليله، وعلم أن ذلك الحكم متأخر عن حكم دليله، وجب عليه الرجوع عن ذلك الحكم الأول، ولا يَحِلُّ له البقاء عليه؛ ولهذا كان من عِلم مالك بن أنس ودينه وورعه أنه إذا سُئل عن مسألة في دين الله، يقول: نزلت؟ فإن قيل: نعم، أفتى، وإن قيل: لم تنزل، لم يُفتِ. وسببه ما ذكرنا؛ لأن المصيب للحكم المعيَّن في تلك المسألة واحد لا بعينه، والمخطئ واحد لا بعينه؛ ولهذا قال العلماء: كلُّ مجتهد مصيبٌ، فإما مصيب للحكم الإلهي فيها على التعيُّن، أو مصيب للحكم المقرَّر الذى أثبته الله إذا لم يعثر على ذلك الحكم المعيَّن وأخطأه»(١).

وفي هذه الكلمة كشف مذهبه في أمور:

أولها: أن الاجتهاد جائز في الأصول والفروع جميعًا، كما قال في موضع آخر: «لم يخص ﷺ في الاجتهاد فرعًا من أصل، بل عَمَّ، فمَن خصَّص ذلك بالفروع دون الأصول، فهو من الاجتهاد أيضًا، تخصيص ذلك وتعميمه، وكلاهما مأجور في

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

اجتهاده»[1]، والإشارة في هذا النص إلى قوله ﷺ: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[2]، فعَمَّ لفظه ﷺ كل اجتهاد وما خصَّ أصلًا من فرع.

وثانيها: أن الشرع قرَّر أحكام المجتهدين على اختلافها، وهو لا يقرر باطلًا، فدل على أن جميع أحكامهم حق. وهذا كما قال في موضع آخر ذكر فيه أن من رحمة الله «تشريع الاجتهاد في الحكم في الأصول والفروع، ومراعاة الاختلاف، وثبوت الحكم من جانب الحق بإثباته إياه أنه حكم شرعي في حق المجتهد تحرم عليه مخالفته، مع التقابل في الأحكام، فقرَّر الحُكمين المتقابلين، وجعل المجتهدين في ذلك مأجورين، فشرعُ المجتهد من الشرع الذي أذن الله فيه لهذه الأُمَّة المحمدية أن يشرعه، ولهذا قرَّر ﷺ حكم المجتهد -سواء أصاب أم أخطأ- بعد توفيته حق الاجتهاد جهد طاقته، وما رزقه الله من قوة النظر في ذلك، وقرَّر له الأجر مرة واحدة إن أخطأ، ومرتين إن أصاب»[3]. وقال أيضًا: «أما أهل الاجتهاد، فأحكامهم تشريع الشرع إذا أخطأوا[4]؛ فإن رسول الله ﷺ هو المقرِّر لذلك الحكم، فما هو تشريع لهم، وإنما هو تشريع رسول الله ﷺ. وإذا أصاب المجتهد فهو صاحب نقل شرع، كل ذلك في نفس الأمر؛ فإن المخطئ من المجتهدين والمصيب واحد لا بعينه، لكن المصيب في نفس الأمر ناقل، والمخطئ في نفس الأمر مقرِّر حكم مجهول لم يُعلم إلا عند نظر هذا المجتهد، وهو معلوم عند الله قبل كونه، فما قرَّر الشارع -وهو الرسول- إلا الحكم المعيَّن المعلوم عند الله،

---

(١) الفتوحات ٢/ ٤٦٧.

(٢) متفق عليه من حديث عمرو بن العاص ﷺ. صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ؛ صحيح مسلم: كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

(٣) الفتوحات ٢/ ٤٦٧.

(٤) قوله: «فأحكامهم تشريع الشرع إذا أخطأوا» معناه أن الشرع هو الذى قرَّر حكم المجتهد وإن كان مخطئًا في نفس الأمر، وذلك بالتقرير العام لاجتهاد كل مجتهد من مصيب ومخطئ، فالشرع هو الذي شرع قبول حكم مَن أخطأ من المجتهدين في نفس الأمر، فذلك قوله: «أحكامهم تشريع الشرع»، كما قال في موضع آخر: «لولا أن الشارع قرَّر حكم المجتهد من علماء هذه الأمَّة، ما ثبت له حكم». السابق ٣/ ٣٨٨.

وما هو عنده بمعلوم على التفصيل والتعيين، فكان حكم المجتهد المخطئ تشريعًا للشرع»[1].

فحكم كل مجتهد -متى استكمل آلة الاجتهاد، ووفَّى النظر حقَّه- شرعٌ صحيحٌ مقرَّرٌ؛ «فإنه بتقرير رسول الله ﷺ صح، فحكم المجتهد من شرعه الذي شرعه ﷺ الذي يعطي المجتهد دليله، وهو الذي أذن الله به، فما هو من الشرع الذي لم يأذن به الله؛ فإن ذلك كفر وافتراء على الله»[2].

وهذا التقرير النبوي لاجتهاد كل مجتهد الذي أومأ إليه ابن عربي - قد بدا جليًّا فيما رواه الشيخان -واللفظ للبخاري- من حديث ابن عمر ﷺ، قال: «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الأَحْزَابِ: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ، فَأَدْرَكَ بَعْضَهُمُ العَصْرُ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرَدْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ»[3]، فكان تركه ﷺ التعنيف في هذا الموطن، وسكوته عن تخطئة أحد الفريقين، مع أن أحدهما مخطئ - دليلًا على تقرير كلا الحكمين، وأن كل مجتهد فهو تحت حكم دليله وما أدَّاه إليه اجتهاده، سواء أصاب الحق المعيَّن عند الله أم أخطأه؛ ولذلك قال النووي (رحمه الله) في فقه هذا الحديث: «فيه: أنه لا يُعنَّف المجتهد فيما فعله باجتهاده إذا بذل وُسعه في الاجتهاد»[4].

وثالثها: أن نسبة الخطأ إلى المجتهد معناها أنه لم يعثر على حكم الله تعالى المعيَّن،

---

(١) الفتوحات ٣/ ٤٠١.

(٢) السابق، ٢/ ٥٩.

(٣) صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب مرجع النبي ﷺ من الأحزاب، ومخرجه إلى بني قريظة، ومحاصرته إياهم؛ صحيح مسلم: كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين.
وفي لفظ مسلم: أن الصلاة المذكورة هي صلاة الظهر، لا العصر. وقد ذكر العلماء في الجمع بين الروايتين وجوهًا؛ منها: أن الخطاب لطائفتين من الصحابة، طائفة كانت قد صلَّت الظهر فأُمرت ألا تصلي العصر إلا في بني قريظة، والأخرى لم تكن صلَّت الظهر، فأُمرت ألا تصليه إلا هناك. ومنها: أن الخطاب لجميعهم بألا يصلوا الظهر ولا العصر إلا في بني قريظة. ومنها: أنه ﷺ أمر مَن ذهب أولًا ألا يصلي الظهر إلا في بني قريظة، ثم أمر مَن ذهب بعدهم ألا يصلوا إلا هناك. انظر: شرح النووي على مسلم ٦/ ٣٤١.

(٤) شرح النووي على مسلم ٦/ ٣٤١.

أو حكم رسوله ﷺ في المسألة المجتهد فيها، وهو ما كُلِّف الإصابة، وإنما كُلِّف الصواب، «وفرق بين الإصابة والصواب، فإن إصابة الحق هي الموافقة؛ بخلاف الصواب، فإنه قد يُطلق على مَن أخطأ الحق ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما كُلِّف به، واستحق الأجر عليه، وإن لم يكن مصيبًا للحق وموافقًا له»(١). فإذا أدَّى المجتهد ما كُلِّف به من الاجتهاد على الوجه المشروع، فقد صدع بأمر الله، فهو مصيب من هذا الوجه. وإن أخطأ حكم الله المعيَّن في نفس الأمر، فذلك إلى الله لا إليه ﴿ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ ﴾ [يونس:٣٥]، وقد تعبَّده الله بما أدَّاه إليه اجتهاده وإن كان خطأً في نفس الأمر؛ «فإن للشارع أن يتعبَّد بما شاء عباده»(٢). قال ابن عربي: «اعلم أن المجتهد قد يخطئ ما هو الأمر عليه في نفسه، ومع هذا فقد تعبَّده به، وأعطاه على ذلك أجر الاجتهاد لما فيه من المشقة؛ لأنه من الجهد، والجهد بَذْلُ الوُسع خاصة، فإن الله ما كلَّف عباده إلا وُسعهم في نفس الأمر»(٣).

ورابعها: أن المجتهد إذا أفتى في مسألة، ثم بلغه حكم الله أو حكم رسوله ﷺ بما يخالف ما حكم به، وكان متأخرًا عنه - تعيَّن عليه ترك رأيه الأول إلى الدليل الذي حدث عنده بعد أن لم يكن، ولا يَحِلُّ له البقاء على رأيه الأول بحال. وقد قال ابن عربي في موضع آخر: «إن أخطأ المجتهد، فلا وزر عليه وهو مأجور، وإن ظهر له النص، وتركه لرأيه أو قياسه الجلي في زعمه، فلا عذر له عند الله، وهو مأثوم»(٤)، ثم قال: «وأكثر ما يكون هذا في الفقهاء المُقلِّدين»(٥).

وفي رأي ابن عربي أن المجتهد -وإن كان لا يُقلِّد مجتهدًا آخر- يتعيَّن عليه -إذا توقَّف في مسألة- أن يسأل غيره من المجتهدين ممن حَكم في تلك المسألة وأفتى، عسى أن يَقِفَهُ على ما يصح أن يكون عند هذا المجتهد السائل دليلًا، ويكون هذا ممن

---

(١) إرشاد الفحول، ص٢٦٢.
(٢) الفتوحات ٢/ ١٦٠.
(٣) السابق، ٢/ ٤٦٧.
(٤) السابق، ١/ ٦٠٩.
(٥) السابق نفسه.

فعله من جملة اجتهاده في طلب الدليل. قال ابن عربي: «ليس للمجتهد أن يُقلِّد غيره في حكم لا يعرف دليله، ولكن من اجتهاده -إذا لم يعثر على دليل- أن يسأل في ذلك الأمر أهلَ الاجتهاد الذين حكموا عليه بالوجوب، وصورة سؤاله أن يقول لهم: ما دليلكم على ما أوجبتموه في هذا الأمر؟ ولا يُقلِّدهم في الحكم، فإذا عرَّفوه بدليلهم، فإن كان ذلك الدليل مما قد حصل في اجتهاده فقدح فيه، فلا يجب عليه النظر فيه، ولا الحكم به؛ فإنه قد تركه وراءه، وإن كان لم يعثر عليه فيما عثر من نظره، فله -عند ذلك- النظر في دليل ذلك المجتهد المسئول، هل هو دليل في نظر هذا السائل المجتهد، أو ليس بدليل؟ فإن أدَّاه اجتهاده في أن ذلك هو دليل كما هو عند مَن اتخذه دليلًا تعيَّن عليه العمل به، وإن قدح فيه بوجه لم يعثر ذلك الآخر عليه، فإنه ليس له الأخذ به، ولا تقليد ذلك المسئول في الحكم الذي حكم هذا الدليل عليه عند ذلك المجتهد»[1].

وفي الحق أني ما رأيت أحدًا من الأصوليين الذين وقفت على كتبهم أمر بهذا، ولا ألزم به مجتهدًا في اجتهاده، اللهم إلا حديثًا عارضًا عن المناظرات الفقهية، وليست من هذا الباب؛ فإن المناظرة مباحثة بين فقيهين، لكل منهما رأي ينافح عنه بأدلة يقيمها برهانًا على صحته، وطالبُ الحق في أمثال هذه المناظرات عزيز، إلا أن تكون بين الربانيين من العلماء[2]؛ لغلبة سلطان الهوى على النفوس، ولا كذلك ما نحن فيه؛ فإن هذا السائل المجتهد طالبٌ للحق لا محالة، موصولُ السبب بالله بلا شك، وإلا لما سأل متحريًا حكم الله فيما يُفتي به، ولا يبالي على لسان مَن ظهر، كصاحب الضالة يَنشُدُها، أنَّى وجدها أخذها، شاكرًا لأنعُم ربه أن اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم.

على أن ما قاله ابن عربي تنظيرًا، قد عمل به فقيه الأُمَّة عمر بن الخطاب ﵁، فقلَّ أن تجد في فقهه مسألة لم يُراجِع فيها أحدًا من الصحابة ﵃، أو يجمع أهل الرأي

---

(١) الفتوحات ٣/ ٣٦٩.

(٢) كقول الإمام الشافعي ﵀: «ما كلمت أحدًا قط إلا أحببت أن يوفَّق ويُسدَّد ويُعان، ويكون عليه رعاية من الله وحفظ، وما كلمت أحدًا قط إلا ولم أبال: بيَّن الله الحق على لساني أو لسانه». الفقيه والمتفقه ٢/ ٤٩. وكقوله ﵀: «والله، ما ناظرت أحدًا فأحببت أن يخطئ» السابق، ٢/ ٥٠.

والاجتهاد منهم فيشاورهم في الأمر، حتى إذا انتهَوا إلى حكم أمضاه؛ فهي سنةٌ عُمَريةٌ مباركةٌ، وما أرى ابن عربي قال ما قال إلا وبين عينيه صنيع عمر ﷺ.

وخامسها: أن المصيب للحكم المعيَّن في المجتهدات واحدٌ غير معيَّن عند الناس، وإن كان معلومًا لله تعالى، وكذلك المخطئ منهم، واحد لا بعينه[1]، معلوم لله، مجهول من الناس، وذلك فيما كان من الاجتهاد دليلُه محتملًا لكل ما قيل.

وسادسها: أن كل ما تقدَّم من كلام ابن عربي دالٌّ على قوله بوحدة الحق في الظنيات عند الله تعالى؛ إذ لو كان ممن يرى تعدده لما حكم بأن في المجتهدين مَن يخطئ؛ فإن القائلين بتعدد الحق يُصوِّبون كل مجتهد في نفس الأمر؛ لكونهم يرون -كما سيأتي- حكم الله تابعًا لظن المجتهد.

وبرغم ذلك، فقد جرى في كلام ابن عربي قول المُصَوِّبة: إن كل مجتهد مصيب، ولكن على معنى خاص، وهو أن كل مجتهد في المسألة مصيب باجتهاده، لا فيه، «فإما مصيب للحكم الإلهي فيها على التعيين، أو مصيب للحكم المقرَّر الذي أثبته الله إذا لم يعثر على ذلك الحكم المعيَّن وأخطأه»[2].

وفي هذه العبارة الأخيرة يَلُوح أن الحق -فيما يرى ابن عربي- إما حق مطلق، أو حق إضافي.

فأما **الحق المطلق**، فهو حكم الله المعيَّن في المجتهدات، فمَن أصابه من المجتهدين كان له أجران: أجر الاجتهاد، وأجر الإصابة[3].

---

(١) المصيب من المجتهدين واحدٌ أبدًا. وأما المخطئ، فلا يكون واحدًا، إلا إذا كان في المسألة قولان لا غير، فإن تكاثرت الأقوال كان المصيب واحدًا، وكل مَن عداه مخطئ؛ أعني مخطئًا حكم الله في نفس الأمر.

(٢) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

(٣) أجر الاجتهاد جزاء على عمل؛ ولذلك يناله كل مجتهد من مصيب ومخطئ، بخلاف أجر الإصابة، فإنه امتنان من الله وإحسان؛ إذ لا مدخل لعمل المجتهد في بلوغ الصواب، وإنما ذلك توفيق من الله، وقد نبَّه صاحب «فواتح الرحموت» على هذا المعنى، فقال في أجر الإصابة: «لا وجه لهذا الأجر إلا الرحمة الإلهية؛ لأن إصابته ليست بفعل مقدور، وإنما المقدور له بذل الجهد، فإن اتفق تأدّي نظره إلى مقدمات مناسبة له أصابه، لكن النص دل على أن له أجرين؛ فيجب القبول». فواتح الرحموت ٢/ ٣٨١.

وأما الحق الإضافي، فهو حكم المجتهد المخطئ ما في نفس الأمر، فهو حق بالنظر إليه؛ لأن الشرع قرّره، «ولا يُقرّر إلا ما هو حق»[1]، وقد تعبَّده الله به، فـ«لو لم يكن حقًّا عند الله بالنظر إليه لما تعبَّده به، فإن الله لا يُقِرُّ الباطل»[2]، ومن هذا الباب قال ابن عربي: «حكم الله في الأشياء حكم المجتهد، فهو معه في اجتهاده»[3]؛ إذ الإشارة فيه إلى هذا الحق الإضافي، لا أنه أراد أن الحق في المجتهدات متعدد عند الله، وأن كل مجتهد مصيب للحق المطلق؛ لأن ذلك مخالف لما تقدَّم من نصوصه، ولا وجه للجمع إلا ما ذكرت، والله أعلم.

وإذ قد تبيَّن ذلك، فخلاصة رأي ابن عربي في هذه المسألة ما يلي:

١- الحق في المجتهدات واحدٌ متعيِّن عند الله.

٢- المصيب لهذا الحق المتعيِّن من المجتهدين واحدٌ لا بعينه، ومَن عداه مخطئ.

٣- نسبة الخطأ إلى المجتهد تعني أنه لم يصب حكم الله في نفس الأمر، ومع هذا فقد قرَّر الشرع اجتهاده، وتعبَّده به، فدلَّ على أنه حق بالنظر إليه؛ فإن الله لا يُقِرُّ باطلًا ولا يتعبَّد عباده به.

٤- الحق حقَّان: مطلق، وهو حكم الله في نفس الأمر، فمَن أصابه فله أجران. وإضافي، وهو حكم المجتهد المخطئ؛ إذ هو حق بالنظر إليه، وهو مأجور أجرًا واحدًا لقاء اجتهاده، ولا وزر عليه في خطئه.

وقد انبنى على هذا الرأي قاعدتان، أولاهما تُفضِي إلى أخراهما ضرورة.

القاعدة الأولى: لا يجوز تخطئة المجتهدين ولا مُقلِّديهم في الظنيات:

وذلك بيِّنٌ، فإنه إذا كان المصيب من المجتهدين غير معلوم العين في الدنيا، وكذلك المخطئ منهم، وإذا كان العمل في المجتهدات بغلبة الظن لتعذُّر اليقين، فالقول بصواب

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق، ٣/ ٤٦٤.

هذا المجتهد وخطأ ذاك، تعيينًا في كلٍّ، مجازفة غير مأمونة! قال ابن عربي: «قد أتى في صفة الصراط أنه أدق من الشعرة، وأَحَدُّ من السيف، وكذا هو علم الشريعة في الدنيا؛ لا يُعلم وجه الحق في المسألة عند الله، ولا مَن هو المصيب من المجتهدين بعينه؛ ولذلك تعبَّدنا بغلبات الظنون بعد بذل المجهود في طلب الدليل لا في المتواتر، ولا في خبر الواحد الصحيح المعلوم؛ فإن المتواتر وإن أفاد العلم، فإن العلم المستفاد من التواتر إنما هو عين هذا اللفظ، أو العلم أن الرسول ﷺ قاله أو عمل به، ومطلوبنا بالعلم ما يُفهم من ذلك القول والعمل حتى يحكم في المسألة على القطع، وهذا لا يوصل إليه إلا بالنص الصريح المتواتر، وهذا لا يوجد إلا نادرًا، مثل قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ﴾ [البقرة:١٩٦]، في كونها عشرة خاصة، فحُكمها بالشرع أَحَدُّ من السيف، وأدق من الشعرة في الدنيا، فالمصيب للحكم واحد لا بعينه، والكل مصيب للأجر، فالشرع هنا هو الصراط المستقيم، ولا يزال في كل ركعة من الصلاة يقول: ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ ﴾ [الفاتحة:٦]، فهو أَحَدُّ من السيف وأدق من الشعرة، فظهوره في الآخرة محسوس أبين وأوضح من ظهوره في الدنيا إلا لمَن دعا إلى الله على بصيرة، كالرسول وأتباعه»[١].

فمن أجل هذا الخفاء في حكم المجتهدات الذي هو الحق عند الله - امتنع أن يُخطِّئ مجتهدٌ آخر، أو مقلدٌ مقلدًا آخر. وما يُدريه، لعله هو المخطئ عند الله حقيقة، فيجمع إلى الخطأ -وإن كان مغفورًا له- سوء الأدب مع الله الذي قرَّر حكم كل مجتهد، فأبى ذلك المخطئ إلا أن يُبطل ما قرَّره الله تعالى حكمًا!!

قال ابن عربي: «ليس للمجتهد أن يحكم على المجتهد، فإن الشرع قرَّر حكمهما»[٢]، وقال أيضًا: «ليس لمجتهد أن يَرُدَّ مجتهدًا آخر إلى حكم ما أعطاه دليله، ولا لمقلِّد مجتهد أن يَرُدَّ مقلِّدًا مجتهدًا آخر عن مسألته التي قلَّد فيها إمامه إذ قال له: هذا حكم الله»[٣]. وقال مُنكِرًا وقوع الفقهاء بعضهم في بعض: «الشرع حكم الله، لا حكم العقل كما يراه بعضهم؛ ولهذا لا ينبغي لنا أن نطعن في حكم مجتهد؛ لأن الشرع الذي

---

(١) الفتوحات ١/ ٣٩٣.

(٢) السابق، ١/ ٦٣٦.

(٣) السابق، ١/ ٦٣٧.

هو حكم الله قد قرَّر ذلك الحكم، فهو شرع الله بتقريره إياه، وهي مسألة يقع في محظورها أصحاب المذاهب كلهم؛ لعدم استحضارهم لما نبهنا عليه، مع كونهم عالمين به، ولكنهم غفلوا عن استحضاره، فأساءوا الأدب مع الله في ذلك حين فاز بذلك الأدباء من عباد الله، فمن خطَّأ مجتهدًا بعينه، فقد خطَّأ الحق فيما قرَّره حكمًا»[١].

وهذه القاعدة ترفع الصراع المذهبي جملة كما أسلفت في صدر الحديث، ومن أشده ما كان من خلاف بلغ الغاية بين مُثبتي القياس ومُنكريه من الظاهرية. وقد مرَّ طرف من مقالة ابن حزم التي نال فيها من القياس وأصحابه، فما ترك مَثلَبَة إلا ورماهم بها عن مَلَكَة في السَّخر والتهكم تُسامق مَلَكَته في الفقه والأصول. وتناقلت كتب التاريخ والسِّيَر أيضًا أخبار الصراع بينه وبين فقهاء مِصْره من المالكية خاصة، حتى إنهم حملوا عليه، وسَعَوا به عند الولاة، فحُرِّقت كتبه، وأوذي في نفسه وأهله، وأمسى وما يطمئن به صُقع من أصقاع الأندلس إلا تحوَّل عنه إلى آخر!!

ومن قبل ابن حزم، أُنكر على داود وعلى مَن تأثره، حتى قال إمام الحرمين: «المحقِّقون لا يُقيمون لخلاف الظاهرية وزنًا؛ لأن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعُشر معشارها»[٢]، وقال أيضًا: «كررنا في مواضع من الأصول والفروع أن أصحاب الظاهر ليسوا من علماء الشريعة، وإنما هم نَقَلة إن ظهرت الثقة»[٣]، وقال القاضي الباقلاني في الظاهرية أيضًا: «إني لا أَعُدُّهم من علماء الأُمَّة، ولا أُبالي بخلافهم ولا وِفاقهم»[٤]، وقال أبو بكر الرازي (من الحنفية): «لا يُعتدُّ بخلافهم، ولا يُؤنس بوفاقهم»[٥]، وصرَّح النووي بأن الإجماع إذا انعقد لم تضره مخالفة داود «على المختار الذي عليه المحقِّقون والأكثرون»[٦]، وحكى ابن الصلاح عن أبي إسحاق

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٣٠، ٤٣١.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٤٧٤. وانظر: طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٨٩.

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٨٩.

(٤) السابق نفسه.

(٥) البحر المحيط ٤/ ٤٧٢.

(٦) شرح النووي على مسلم ٢/ ١٤٦.

الإسفراييني ما ذكره من مذهب الجمهور في أن «نُفاة القياس لا يبلغون منزلة الاجتهاد، ولا يجوز توليهم القضاء»[1]، ثم قال: «وهذا ينفي الاعتداد بداود في الإجماع»[2].

وربما وقفت في بعض كتب التاريخ على رجال يُحبسون، ولا تهمة لهم إلا كون أحدهم ظاهريًّا، فقد روى ابن حجر في ترجمة الشيخ بدر الدين، محمد بن إبراهيم بن محمد الدمشقي البشتكي (ت ٨٣٠هـ) ما نصه: «وأحبَّ المذهب الظاهري على طريقة ابن حزم، وامتُحن بسبب ذلك بمكة على يد أبي الفضل النويري قاضيها، وكان جاوَر بها بعد الثمانين، وامتُحن أيضًا بالقاهرة على يد البرهان الإخنائي، وحُبس ثم أُطلق»[3].

وفي العمل بهذه القاعدة مَنْجَاة من هذه المَهْوَاة. وقد مرَّ بيان رأي ابن عربي في القياس، وأنه -مع كونه لا يعمل به- لا يُنكر على مَن أدَّاه اجتهاده إلى العمل به، بل يرى هذا الإنكار ممن وَاقَعَهُ سوء أدب مع الشارع فيما قرَّره حكمًا، وهو القائل: «كل مَن خطَّأ عندي مُثبتَ القياس أصلًا، أو خطَّأ مجتهدًا في فرع كان أو في أصل، فقد أساء الأدب مع الشارع حيث أثبت حكمه، والشارع لا يُثبت الباطل، فلا بُدَّ أن يكون حقًّا»[4]، فليس لظاهري أن يُنكر على صاحب قياس، ولا لصاحب قياس أن يُنكر على ظاهري، بل يعمل كل مجتهد بما أدَّاه إليه دليله، ولا يتعرض بالتخطئة لقول غيره.

ومن أجمع النصوص لرأي ابن عربي في هذه المسألة قوله - تعليقًا على جمع النبي ﷺ بين الظهر والعصر في عرفة جمع تقديم، وبين المغرب والعشاء في المزدلفة جمع تأخير: «جمع النبي ﷺ في هاتين بين التقدُّم والتأخر، ولا واسطة بينهما في هذا الموضع، حتى تكمل مراتب الأشياء؛ لأجل أهل القياس فإن الله قد علم من عباده أنهم -بعد رسول الله ﷺ- يتخذون القياس أصلًا فيما لا يجدون فيه نصًّا من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع؛ فوفَّق رسول الله ﷺ إلى الجمع في هذا اليوم بتقديم صلاة العصر وتأخير

---

(١) فتاوى ابن الصلاح، ص٦٧.

(٢) السابق. على أن ابن الصلاح نفسه قد اختار الاعتداد بداود في الإجماع إلا في المسائل التي خالف فيها إجماع القياسيين، كقوله بعدم انعقاد الربا فيما سوى الأصناف الستة. انظر: السابق، ٦٨، ٦٩.

(٣) إنباء الغمر بأنباء العمر ٣/ ٣٩٣.

(٤) الفتوحات ٢/ ١٦٠.

صلاة المغرب؛ ليقيس مثبتو القياس التأخير لهذا التأخير، والتقديم لهذا التقديم»[1]، ثم قال: «وقد قرَّر الشارع حكم المجتهد أنه حكم مشروع، فإثبات المجتهد القياسَ أصلًا في الشرع مما أعطاه دليله ونظره واجتهاده - حكمٌ شرعيٌّ، لا ينبغي أن يَرُدَّه عليه مَن ليس القياس من مذهبه، وإن كان لا يقول به؛ فإن الشارع قد قرَّره حكمًا في حق مَن أعطاه اجتهاده ذلك، فمَن تعرَّض للرد عليه فقد تعرَّض للرد على حكم قد أثبته الشارع.

وكذلك صاحب القياس، إن رَدَّ على حكم الظاهري في استمساكه بالظاهر الذي أعطاه اجتهاده، فقد رَدَّ أيضًا حكمًا قرَّره الشارع، فليلزم كلُّ مجتهدٍ ما أدَّاه إليه اجتهاده ولا يتعرَّض إلى تخطئة مَن خالفه؛ فإن ذلك سوء أدب مع الشارع، ولا ينبغي لعلماء الشريعة أن يسيئوا الأدب مع الشرع فيما قرَّره»[2].

وقال أيضًا في موضع آخر - بعد التأكيد على تقرير الشرع اجتهاد كل مجتهد في الأصول والفروع جميعًا: «فأما في الأصول، فالمثبتون القياس دليلًا، أدَّاهم إلى ذلك اجتهادهم المشروع لهم، وقد علم المخالف لهم من الظاهرية أن كل مجتهد متعبَّد بما أعطاه اجتهاده، ولكنه يقول فيهم: إنهم أخطأوا في إثباتهم القياس دليلًا، وليس للظاهرية تخطئة ما قرَّره الشرع حكمًا، فيثبت القياس دليلًا شرعًا، ويثبت نفي القياس أن يكون دليلًا شرعًا[3].

وأما في الفروع، فكعلي ﷺ الذي يرى نكاح الرَّبِيبة إذا لم تكن في الحجر، وإن دخل بأُمِّها؛ لعدم وجود الشرطين معًا[4]، وأنه بوجودهما تحرم الرَّبِيبة، يعني بالمجموع،

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٧٧.

(٢) السابق، ١/ ٥٧٧، ٥٧٨.

(٣) الجهة منفكة؛ فثبوت القياس دليلًا شرعيًا إنما هو في حق مَن أدَّاه اجتهاده إلى إثباته، ونفي كونه دليلًا شرعيًا إنما هو في حق مَن أدَّاه اجتهاده إلى إنكاره، والشريعة -فيما يري ابن عربي- قد أثبتت كلا الرأيين، فكلاهما حق؛ لأن الشرع لا يُثبت باطلًا، وهو الحق الإضافي الذي أومأت إليه آنفًا.

(٤) ربيبة الرجل: بنت امرأته من غيره. لسان العرب، مادة (ربب). قال القرطبي: «سميت بذلك لأنه يربيها في حجره فهي مربوبة، فعيلة بمعنى مفعولة». الجامع لأحكام القرآن ٥/ ١١٨. والشرطان المذكوران هما: الدخول بالأم، وكون الرَّبِيبة في حجره.

وقد حكى القرطبي عن علي -كرَّم الله وجهه- القول بلزوم اجتماع الشرطين لتحرم الرَّبِيبة، ثم قال: =

والمخالف لا يرى ذلك، فالميزان العام يُمضي حكم كل واحد منهما، ولكن العامل بالميزان العام قليل لعدم الإنصاف»[1].

على أنه يمكن أن يقال: إن إعمال هذه القاعدة على عمومها ربما أفضى إلى ضروب من الفوضى والاضطراب في كثير من الأحكام، وبخاصة فيما يكون بين الناس من المعاملات في الأقضية ونحوها. وجواب هذا أن الظاهر من مذهب ابن عربي أن مسائل القضاء والفصل في الخصومات، أمرها بيد الحاكم أو القاضي المجتهد، يعمل فيها بما أدّاه إليه اجتهاده، ويكون قوله رافعًا للخلاف؛ لأنه صاحب الوقت، فالحكم له. وليس رفع الخلاف مُؤذِنًا بأن هذا الحاكم أو القاضي هو المصيب، وأن مَن عداه من مجتهدي زمانه المخالفين له في الرأي مخطئون، كلا، ليس رفع الخلاف دالًّا على هذا، ولكن إنما نفذ حكمه لأنه المنوط به إقامة الشريعة، وسياسة العباد على محجتها، وقد أُمر أن يقيم في الرعية ما غلب على ظنه أنه حكم الله، فيعمل بذلك، وهو مأجور أصاب أم كان مخطئًا في نفس الأمر.

ومثاله ما لو شرب النبيذ حنفيٌّ، يعتقد حِلَّه على وفق مذهبه، وصادف أن كان القاضي شافعيًا يرى النبيذ خمرًا توجِب حدًّا فإنه يَحُدُّ ذلك الحنفي، ولا يُسقط مع هذا عدالته، حتى لو شهد عنده في قضية قَبِل شهادته.

ووجه حَدِّه إياه أن ذلك القاضي الشافعي يرى النبيذ خمرًا، فمَن شربها حُدَّ ولا بُدَّ، فهو ههنا يعمل بما أدّاه إليه اجتهاده. وأما عدم إسقاط عدالته، فوجهه أن ذلك الحنفي

= «قال ابن المنذر والطحاوي: أما الحديث عن علي فلا يثبت؛ لأن راويه إبراهيم بن عبيد، عن مالك بن أوس، عن علي، وإبراهيم هذا لا يُعرف، وأكثر أهل العلم قد تلقوه بالدفع والخلاف». الجامع لأحكام القرآن ٥/ ١١٩. وانظر: أحكام القرآن، لابن العربي، ١/ ٤٨٦.

على أن ابن كثير قد روى هذا الرأي عن علي مسندًا، ثم قال: «هذا إسناد قوي ثابت إلى علي بن أبي طالب على شرط مسلم، وهو قول غريب جدًّا!». تفسير القرآن العظيم ١/ ٤٨٢. ويقول علي قال ابن حزم. انظر: المحلى ٩/ ٥٢٧.

(١) الفتوحات ٢/ ٦٣٣، ٦٣٤. وأراد بالميزان العام تقرير الشريعة اجتهاد كل مجتهد، وإن كان مخطئًا في نفس الأمر، على النحو الذي بينته سلفًا.

شرب النبيذ وهو معتقد حِلَّه، فما هو مُنكَر في حقِّه، ولا كان شربه إياه معصية تقدح في عدالته. وهذه العقوبة التي نزلت به ليست -في حقِّه عند الله- حدًّا، إنما هي من جملة البلاء النازل بالعباد، كمَن مرض أو غُصب ماله، أو فَقَدَ ولده، أو كالتي أحصنت فرجها، ثم رماها أربعة شهود -كَذَبة في نفس الأمر- بالزنا، فأُقيم عليها الحدُّ بشهادتهم، فصورة العقوبة في الدنيا أنها حَدٌّ، وهي -عند الله- في حق هذه المرأة بلاء، إن صبرت عليه نالت أجر الصابرين، وكذلك هذا الحنفي شارب النبيذ، إن صبر على جلد القاضي الشافعي له نال أجر الصابرين، وما هو في حقِّه حَدٌّ، وإن كان كذلك في نظر مَن حدَّه، وكلا الرجلين مأجور في نفس الأمر.

قال ابن عربي: «ليس للشافعي -مثلًا- إذا كان حاكمًا أن يَرُدَّ شهادة الحنفي إذا كان عدلًا مع اعتقاده تحليل النبيذ، ويَحُدُّه عليه إن شربه الحنفي؛ لكونه حاكمًا يرى تحريمه لدليله، فيجب عليه إقامة الحدّ[1]، وكالحنفي إذا كان حاكمًا، وقد رأى شافعيًا تزوج بابنته المخلوقة من ماء الزنا منه[2]، ويشهد عنده، فلا يَرُدُّ شهادته إذا كان عدلًا، ويُفرِّق بينه وبين زوجته التي هي ابنته لصلبه المخلوقة من ماء الزنا؛ لكونه حاكمًا ذا سلطان؛ فإنه صاحب الوقت»[3]، ثم قال: «والحكم لله ليس لغيره، وقد قرَّر حكم المجتهد، فليس لنا إزالة حكم اجتهاده؛ فإن ذلك إزالة حكم الله في حقِّه»[4].

---

(١) قال السيوطي: «مَن شرب النبيذ يُحَدُّ». الأشباه والنظائر ١/ ٢٧٦.

(٢) قال الشيرازي: «إن زنى بامرأة، فأتت منه بابنة، فقد قال الشافعي رحمه الله: أكره أن يتزوجها، فإن تزوجها لم أفسخ». المهذب ٢/ ٤٣. ثم حكى عن الشافعية وجهين في تأويل قول إمامهم؛ أحدهما: أن الكراهة إنما كانت خشية أن تكون منه، وعلى هذا: فإن تيقن أنها منه -لو تصور ذلك- لم تحل له.
والآخر: أن الشافعي كره ذلك خروجًا من الخلاف، فعلى هذا: لو تحقق أنها منه لم تحرم. وصحَّح الشيرازي هذا الوجه الأخير. انظر: السابق نفسه. وفي: روضة الطالبين ٥/ ٤٤٨: «الصحيح: الحِلُّ مطلقًا».
وقد تأوَّل ابن القيم أن هذه الكراهة من الشافعي على جهة التحريم، قال: «وأطلق لفظ الكراهة؛ لأن الحرام يكرهه الله ورسوله». إعلام الموقعين ١/ ٤٢، ٤٣. وفيما تأوله نظر؛ لأن الشافعي قال: فإن تزوجها لم أفسخ، فلو كان مراده بالكراهة التحريم لقضى بالفسخ، والله أعلم.

(٣) الفتوحات ١/ ٦٣٦.

(٤) السابق نفسه.

وقال في موطن آخر: «إن الحاكم إذا كان شافعيًا، وجيء إليه بحنفي قد شرب النبيذ الذي يقول بأنه حلال، فإن الحاكم من حيث ما هو حاكم، وحكم بالتحريم في النبيذ - يُقيم عليه الحدَّ. ومن حيث إن ذلك الشارب حنفي، وقد شرب ما هو حلال له شربه في علمه، لا تسقط عدالته، فلم يؤثر في عدالته»[1]، ثم قال: «وأمَّا أنا؛ لو كنت حاكمًا ما حَدَدت حنفيًّا على شرب النبيذ ما لم يسكر، فإن سَكِر حَدَدته لكونه سكران من النبيذ. فالحنفي مأجور، ما عليه إثم في شربه النبيذ وفي ضرب الحاكم له، وما هو في حقِّه إقامة حد عليه، وإنما هو أمر ابتلاه الله به على يد هذا الحاكم الذي هو شافعي، كالذي غُصب ماله. غير أن الحاكم هنا غير مأثوم؛ لأنه فعل ما أوجبه عليه دليله أن يفعله، فكلاهما غير مأثوم عند الله»[2].

ووجه تركه حد الحنفي في هذه المسألة أنه لمَّا شرب النبيذ، شربه وهو معتقد حِلَّه لدليل قام عنده على ذلك، فقد أدَّاه اجتهاده إلى القول بإباحته، وابن عربي يقرِّر اجتهاد كل مجتهد. وإذ كان ذلك كذلك، فلا وجه للإنكار على هذا الحنفي، ولا لحدِّه؛ فإنه ما أتى إلا ما يراه معروفًا عنده، ويقرِّره ابن عربي -إذا كان قاضيًا- عليه.

وأما وجه حدِّه إياه إذا سَكِر من النبيذ؛ فلأن هذا مذهب الحنفية أيضًا، فقد قالوا: «من سَكِر من النبيذ حُدَّ»[3]، فما عوَّل ابن عربي في الحُكمين إلا على مذهب المحكوم عليه، طلبًا لإنصافه فيما يدين الله تعالى به من الاجتهاد، والله أعلم.

القاعدة الثانية: لا يجوز النهي إلا عن مجمع على نكَارته، أو عما كان منكرًا في مذهب مُقارِفه:

أما المجمع على نكَارته، كالسرقة، والزنا، ورمي المحصنات، والكذب، والخيانة، والغش، وقطيعة الرحم، وعقوق الوالدين ونحو ذلك - فهذا مما لا خلاف في وجوب النهي عنه.

---

(١) الفتوحات ٤/ ٢٣٥.

(٢) السابق نفسه.

(٣) الهداية شرح بداية المبتدي ٢/ ٣٨٢. وانظر: الاختيار لتعليل المختار ٤/ ٣٥٦.

وأما المختلَف فيه مما يراه بعض المجتهدين منكرًا ولا يراه الآخر كذلك، فلا يُجوِّز ابن عربي النهي عنه إلا أن يكون منكرًا في مذهب مُقارِفه، كما لو شرب شافعيٌّ النبيذ، فإنه يُنكَر عليه؛ لأن مذهبه القول بحرمة ذلك. وأما الحنفي، فلو فعل ذلك، فلا يُنكَر عليه؛ لأن مذهبه القول بإباحته، فأيُّ شيء يغيَّر عليه؟! فمَن نهاه عن ذلك على جهة الردع والزجر[1]، فقد أساء؛ لأنه نهاه عما يراه هو معروفًا في اجتهاده، والأمر إنما ورد بالنهي عن المنكر، لا عن المعروف. ولا يخفى أن مبنى هذا الرأي على ما تقرَّر سلفًا من القول بالحق الإضافي.

قال ابن عربي، وذَكَرَ أدواء النفوس في الأقوال والأفعال: «ومن أمراض الأقوال أيضًا تغيير المنكر على شخص معيَّن من سلطان وغيره دون أن يَعُمَّ[2]. دواؤه معرفة الميزان في ذلك، وبراءته -في نفسه- من كل منكر يعلم أن الشرع ينكره عليه في مذهبه واجتهاده، ولا يلزمه ما هو عند غيره منكر، وعنده مباح.

ثم الذي هو عنده منكر، ينظر إلى مَن يُغيِّر عليه ذلك، إن كان مما هو عنده معروف، كالنبيذ عند الحنفي المتَّخَذِ من التمر إذا رآه يشربه أو يتوضأ به، وهو عنده حرام، فلا يغيره إلا على مَن يعتقد تحريمه خاصة، أو يكون من المنكر المجمع عليه، فهذا هو الميزان»[3].

وعلى هذا كان بعض السلف ﷺ، فقد ذكر ابن القيم أن حفص بن غياث قال: «سمعت سفيان يقول: إذا رأيت الرجل يعمل العمل الذي قد اختُلف فيه، وأنت ترى تحريمه، فلا تَنْهَه»[4].

---

(١) إنما وقع التقييد في المنع بجهة الردع والزجر خاصة؛ لأنه غير ممتنع أن يتباحث أتباع المذاهب المختلفة في المسائل الخلافية على جهة المناصحة طلبًا للحق فيها، فإذا بدا لأحدهم أن الدليل يشهد لقول مخالفه، تعيَّن عليه ترك مذهبه، والعمل بمقتضى الدليل وإلا أَثِم - فهذا وشبهه من التعاون على البر والتقوى، ومن النصيحة التي هي الدين، ومن التواصي بالحق المأمور به في كتاب الله.

(٢) يعني عموم القول بكونه منكرًا؛ أي ليس مجمعًا على نكارته.

(٣) الفتوحات ٢/ ٣١٠، ٣١١.

(٤) إعلام الموقعين ٢/ ١٨٥.

تعقيب:

الحق أن الفقهاء قد قرّروا هذه القاعدة التي ذكرها ابن عربي، فقد قال السيوطي في القاعدة الخامسة والثلاثين من قواعده الكلية: «لا يُنكر المختلَف فيه، وإنما يُنكر المجمع عليه»[1]، ثم استثنى من ذلك صورًا ثلاثة: «إحداها: أن يكون ذلك المذهب بعيد المأخذ بحيث ينقض. الثانية: أن يُترافع فيه لحاكم، فيحكم بعقيدته؛ ولهذا يُحَدُّ الحنفي بشرب النبيذ؛ إذ لا يجوز للحاكم أن يحكم بخلاف معتقده. الثالثة: أن يكون للمنكِر فيه حق؛ كالزوج يمنع زوجته من شرب النبيذ إذا كانت تعتقد إباحته، وكذلك الذِّمية على الصحيح»[2].

وبين ما قاله ابن عربي وما قاله السيوطى اختلاف من وجوه:

أحدها: أن في قاعدة ابن عربي زيادة، وهي وجوب النهي عما هو منكر في مذهب مُقارِفه، وعلى هذا: فللحنفي أن يُنكر على الشافعي المذهب إذا رآه يشرب النبيذ؛ لأنه حرام شربه في مذهبه، وإن كان حلالًا في مذهب ناهيه.

وثانيها: أن السيوطي قد أوجب النهي عما كان من المذاهب بعيد المأخذ بحيث ينقض، ولا يلوح ذلك في كلام ابن عربي، بل الراجح أنه لا يقول بهذا الاستثناء؛ لأن ما كان من المذاهب بعيد المأخذ في عين ناقضه، ليس كذلك في نظر مَن قال به وانتحله، بل هو قريب إليه، فبأي وجه يُنقض عليه؟!

وثالثها: أن حكم الحاكم بعقيدته وإن كان موضوع اتفاق بينهما، فإن ابن عربي قد فارق السيوطي في أنه لو كان هو حاكمًا لما حكم إلا بما يقتضيه مذهب المحكوم عليه؛ لأن من مذهبه تصحيح اجتهاد كل مجتهد كما مَرَّ؛ ولذلك لم يَحُدَّ الحنفي على شربه النبيذ، وحدَّه على سُكرِه منه، وكلاهما مذهب الحنفية.

أما الصورة الثالثة من صور الاستثناء التي ذكرها السيوطي، فلا أقدر على تصحيح

---

(١) الأشباه والنظائر ١/ ٣٤١.

(٢) السابق، ١/ ٣٤٢.

نسبتها إلى ابن عربي؛ لأنها لم تَرِد في كلامه، ولا أقدر كذلك على نفيها عنه؛ لما فيها من وجاهة؛ فإن الرجل قَيِّمٌ على امرأته، وهي قَيِّمٌ على عِرضه وماله وعياله، وقد يؤديها شربها النبيذ إلى إضاعة مصالحه ومصالحها في كل أولئك، فلو منعها من ذلك -مع كونه مباحًا في مذهبها- لكان ساعيًا في حفظ حقِّه، قائمًا بما نِيط به من واجب الرعاية؛ فإنه في بيته راعٍ ومسئول عن رعيته، فهو يمنعها من مباح مختلَف فيه لواجب متفَق عليه، وهذا نظر مصلَحي تشهد له قواعد الشرع وأصوله، وقد مَرَّ في كلام ابن عربي أن «أصل وضع الشريعة في العالم وسببها طلب صلاح العالم»[1]، فلا يَبعُد أن يكون هذا الاستثناء مقرَّرًا عنده، والله أعلم.

رأي ابن حزم في تصويب المجتهدين وتخطئتهم:

ذهب ابن حزم إلى أن الحق في المجتهدات وفي غيرها واحد عند الله تعالى، فمَن خالفه ناسيًا فلا إثم عليه، وإنما هو مأجور أجرًا واحدًا، ومَن خالفة عامدًا فسق أو كفر، بحسب الأمر الذي خالف. قال: «صح أن الحق في واحد ولا بُدَّ، فمَن خالفه ناسيًا وهو يرى أنه حق فليس آثمًا، ولكنه مأجور أجرًا واحدًا، ومَن خالفه عامدًا عالمًا، فهو إما فاسق وإما كافر، إن كان خلافًا للإسلام»[2]؛ ولذلك ذَمَّ الاختلاف، وشدَّد النكير على مَن قال: الاختلاف رحمة؛ لأنه «لو كان الاختلاف رحمة، لكان الاتفاق سخطًا»[3]، فلما عورض باختلاف الصحابة ﷺ، أجاب بأن الاختلاف المذموم إنما هو الاختلاف الناشئ عن التقليد، وترك الكتاب والسُّنة إلى أقوال الناس ممن لم يوجِب الله تعالى اتباعهم. قال: «إنما الذم المذكور والوعيد الموصوف لمَن ترك التعلُّق بحبل الله تعالى الذي هو القرآن وكلام النبي ﷺ بعد بلوغ النص إليه، وقيام الحُجَّة به عليه، وتعلَّق بفلان وفلان مقلِّدًا عامدًا للاختلاف، داعيًا إلى عصبية وحَمِيَّة جاهلية، قاصدًا للفُرقة، متحريًا في دعواه رد القرآن والسُّنة إليها، فإن وافقها النص أخذ به، وإن خالفها تعلَّق بجاهليته،

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٠٤.

(٢) الإحكام ٥/ ٨٥٤.

(٣) السابق، ٥/ ٨٤١.

وترك القرآن وكلام النبي ﷺ، فهؤلاء هم المختلفون المذمومون»[1]. وأما مَن تحرى سبيل الحق، واجتهد فأخطأ؛ لخفاء بعض النصوص عليه، أو لعارضٍ حال بينه وبين الفَهم الصحيح - فهذا المجتهد المخطئ الذي يؤجر أجرًا واحدًا؛ «لنِيَّته الجميلة في إرادة الخير»[2]، والإثم محطوط عنه في خطئه؛ لأنه لم يتعمده، ولا قصد إليه، ولا استهان في طلب الحق.

وإذ قد تقرَّر ذلك، فدعوى أن كل مجتهد مصيب لا تصح عند ابن حزم[3]، وإنما المصيب من المجتهدين واحد، ومَن عداه مخطئ؛ فإنه ما ثَمَّ «نازلة إلا وفيها نص موجود»[4]، فمَن أدرك هذا النص وحكم به، فهو المصيب ذو الأجرين، ومَن أخطأ: فإن كان الخطأ لأن النص لم يبلغه، أو بلغه فأشكل عليه فَهمه، فذلك المجتهد المخطئ ذو الأجر الواحد، وقد رُفع عنه الإثم في خطئه هذا الذي لم يتعمده. وأما إذا كان الخطأ سببه العدول عن النص إلى قول عالم تقليدًا له، ففاعل ذلك آثم ولا عذر له، وليس من المجتهدين أصلًا[5].

وفي رأي ابن حزم القطع بأن مَن تعلَّق من المجتهدين بالقياس أو بدليل الخطاب[6] «مخطئ عند الله تعالى بيقين»[7]، ولكنه معذور مأجور «ما لم تقم عليه الحُجَّة في بطلان هذين العِلمين. فإن قام بذلك عنده البرهان -من النصوص الثابتة المتظاهرة- فتمادى على القول بالقياس أو بدليل الخطاب، فهو فاسق؛ لأنه ثابت على ما لم يأذن به الله تعالى ولا رسوله ﷺ»[8]، وكذلك قوله فيمَن عمل بالاستحسان[9].

---

(١) الإحكام ٥/ ٨٤٥.

(٢) السابق نفسه.

(٣) انظر: السابق، ٥/ ٨٤٩ وما بعدها.

(٤) السابق، ٥/ ٨٦١.

(٥) انظر: السابق، ٨/ ١٤٦٦.

(٦) دليل الخطاب هو إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وهو مفهوم المخالفة. انظر: السابق، ٧/ ١١٥١؛ البرهان ١/ ٢٩٨؛ القاموس المبين، ص١٢٣.

(٧) الإحكام ٨/ ١٤٦٦.

(٨) السابق نفسه.

(٩) انظر: السابق، ٨/ ١٤٦٦، ١٤٦٧.

وبالجملة، فابن حزم يقطع بأن مَن اعتمد أصلًا سوى النصوص في معرفة الأحكام الشرعية - مخطئ عند الله تعالى يقينًا.

وليس من مذهبه القول بأن كل مجتهد مأمور بالعمل بما أدّاه إليه اجتهاده، أصاب أم أخطأ. وإنما المجتهد مأمور بالاجتهاد وبإصابة الحق. قال: «لسنا نقول: إن كل مجتهد، فهو مأمور بما أدّاه إليه اجتهاده، بل هذا عين الخطأ، ولكنا نقول: كل مجتهد فهو مأمور بالاجتهاد، وبإصابة الحق»[1]، وهذا غريب! أن يكون المجتهد مُكلَّفًا بإصابة الحق مع أن ذلك ليس إليه، وإنما هو لله. ومَن ذا يعلم الحكم المعيَّن عند الله في نازلة، مع ما هو معلوم من ظنية دلالة أكثر النصوص؟!

ولا يخفى أن وجه إنكاره لكون كل مجتهد مأمورًا بما أدّاه إليه اجتهاده - أنه لو صحّ ذلك لأدّاه إلى تقرير اجتهاد كل مجتهد، كما هو الحال عند ابن عربي، ولَمَنَعه من تخطئة مخالفيه في الأصول أو الفروع، وهو ما لا يريده ابن حزم، وقد تقدَّم قطعه بتخطئة كل مجتهد عوَّل على شيء غير النص في استنباط الأحكام.

على أن الرجل قد طاب نفسًا بوقوع الاختلاف في الاجتهاد في ثلاثة مواطن، صرَّح فيها بأن القطع بصواب أحد المجتهدين وخطأ الآخر في نفس الأمر - متعذِّر، وهي[2]:

أولًا: أن يتعارض عمومان، وفي كل منهما تخصيص للآخر؛ كإباحة مِلك اليمين، وتحريم الجمع بين الأختين. فلو مَلَك جاريتين، وكانتا أختين، فهل يطؤهما عملًا بعموم إباحة ما مَلَكت يمينه، أم يحرم عليه الجمع لكونهما أختين؟ لكل قول وجه من الدليل، وليس ترجيح أحد الرأيين بأولى من الآخر، ولا تخصيص أحد النصين بأولى من تخصيص الآخر، فالخلاف في مثل هذا سائغ، والقطع بخطأ أحد الرأيين عند الله لا سبيل إليه.

ثانيًا: أن يتعارض دليلان صحيحان من كل وجه، فيُحرّم أحدهما ما يُحِلُّه الآخر، وليس في أحدهما زيادة ولا استثناء، ولا علم لنا بالمتقدِّم منهما حتى نحكم بنسخه.

---

(١) الإحكام ٥/ ٨٥٥.

(٢) انظر: السابق ٨/ ١٤٦٧-١٤٦٩.

ومثاله: ما تقدَّم في مبحث التعارض بين الأدلة في مسألة الإكسال، وهل يوجِب الغسل أم أن الماء من الماء، ولكلّ رأي دليل من السُّنة يشهد له، فهذا أيضًا مما يَسوغ فيه الخلاف، ولا يُقطع بخطأ أحد الرأيين عند الله تعالى.

ثالثًا: أن يتعلَّق أحد المجتهدين بحديث ضعيف لم يتبيَّن له ضعفه، أو بحديث مرسَل، أو أن يدَّعي جُرحة في راوي حديث صحيح، أو أن الناقل أخطأ فيه، فكل هذا إن اعتقد المجتهد صحته فهو معذور مأجور.

ففي هذه المواضع الثلاثة لا يقطع ابن حزم بأن مخالفه مخطئ بيقين عند الله تعالى، وإنما يقول: «نحن على الحق عند أنفسنا، ومخالفنا عندنا مخطئ مأجور، والله أعلم»[1].

تعقيب:

اتفق ابن عربي وابن حزم على وحدة الحق عند الله تعالى، واتفقا كذلك على أن المصيبَ من المجتهدين حكمَ الله المعيَّنَ واحدٌ مأجور مرتين، وأن مَن عداه مخطئ في نفس الأمر مأجور غير مأزور، ولكنه أجر واحد لا أجران. ثم اختلفا في أمور:

أولها: ذهب ابن عربي إلى أن المصيب في المجتهدات في نفس الأمر غير معيَّن عندنا، وكذلك المخطئ، خلافًا لابن حزم الذي منع من ذلك إلا في المواضع الثلاثة المذكورة سلفًا. وأما فيما عداها، فهو يقطع بخطأ مخالفه عند الله تعالى.

وثانيها: انبنى على الخلاف السابق خلاف آخر، وهو أن ابن عربي منع من القطع بأن فلانًا من المجتهدين مخطئ في نفس الأمر. أما ابن حزم، فقد زخرت كتبه بتخطئة مخالفيه، وكثيرًا ما يُصرِّح بأن قوله في المسألة هو الحق الذي لا يجوز غيره.

وثالثها: ذهب ابن عربي إلى أن الشرع قرَّر حكم المجتهد، أصاب أم أخطأ، فحكمه من الشرع الذي أذن به الله، فهو تشريع الشرع. أما ابن حزم، فلم يرَ الاجتهاد الخطأ مقرَّرًا شرعًا، وإن كان المجتهد المخطئ مأجورًا على اجتهاده، غير آثم بخطئه «لنِيَّته الجميلة في إرادة الخير»[2].

---

(١) الإحكام ٨/ ١٤٦٧.

(٢) السابق، ٥/ ٨٤٥.

ورابعها: انبنى على هذا الخلاف خلاف آخر، وهو أن ابن عربي ذهب إلى أن كل مجتهد متعبَّد بما أدَّاه إليه اجتهاده، وإن كان خطأ في نفس الأمر؛ «فإن للشارع أن يتعبَّد بما شاء عباده»[1]، خلافًا لابن حزم الذي لم يرَ صحة ذلك، وإنما ذهب إلى أن كل مجتهد مأمور بالاجتهاد، وبإصابة الحق.

وخامسها: صحَّح ابن عربي العمل بالقياس وبكل أصل قال به مجتهد في حق مَن أدَّاه إليه اجتهاده، وعدَّ ذلك مما أثبته الشارع في حقِّه بتقريره اجتهاد كل مجتهد، خلافًا لابن حزم الذي قطع بخطأ مَن عمل بما عدا الأصلين في نفس الأمر.

وسادسها: رأى ابن عربي أن من الحق ما يكون مطلقًا، وهو حكم الله المعيَّن في كل نازلة، ومنه ما يكون إضافيًّا، وهو حكم المجتهد إذا أخطأ في نفس الأمر، فهو حقٌّ بالنظر إليه؛ إذ لو لم يكن حقًّا لما تعبَّده الله به ولا أقرَّه عليه، فإن الشارع لا يُقِرُّ باطلًا. ولا كذلك ابن حزم؛ إذ ليس في كلامه ذكر لهذا الحق الإضافي.

وسابعها: القاعدتان اللتان تخرَّجتا على أصل ابن عربي لا تتخرجان على أصل ابن حزم إلا في المواضع الثلاثة التي أَسْمَحَ فيها بوقوع الاختلاف في الاجتهاد، وعدم القطع بخطأ المخالف في نفس الأمر.

موجز لآراء الأصوليين:

اختلف الأصوليون في مسألة تصويب كل مجتهد في الظنيات على ثلاثة آراء:

الرأي الأول (رأي المُصوِّبة):

وهم الذين قالوا: كل مجتهد مصيب، وذهبوا إلى أنه ليس في الظنيات حكم معيَّن عند الله تعالى، «بل الحكم يتبع الظن، وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه»[2]، وقد حكى الماوردي والرُّوياني هذا الرأي عن الأكثرين[3]، وإليه ذهب الغزالي،

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٠.

(٢) المستصفى، ص٣٥٢.

(٣) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤١؛ إرشاد الفحول، ص٢٦١.

فقـال: «المختـار عندنا -وهو الذي نقطـع به ونخطّئ المخالف فيـه- أن كل مجتهد في الظنيـات مصيـب، وأنهـا ليـس فيهـا حكـم معيَّـن لله تعالـى»[1]، وحـكاه عـن القاضـي الباقلاني[2].

الرأي الثاني (رأي المُخطِّئة):

اتفق أصحابه على أن الحق في الظنيات واحد عند الله تعالى. وإن لم يكن متعيَّنًا لنا، فهو عند الله متعيَّن؛ «لاستحالة أن يكون الشـيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحـد حـلالًا حرامًا. وقد كان الصحابة ﷺ يُخطّـئ بعضهم بعضًا، ويعترض بعضهم على بعض، ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقًّا لم يكن للتخطئة وجه»[3].

وبهـذا قـال الأئمة الأربعة، والليث وأكثر الفقهاء[4]، واختـاره إمام الحرمين[5]، وأبو علي وأبو الطيب الطَّبَريان[6]، وابن قدامة[7]، والشوكاني[8]، وصاحب مسلم الثبوت[9].

وقد زعم بعض الأصوليين أن أصحاب هذا الرأي اختلفوا، فذهب مالك والشافعي وغيرهما إلى أن المصيب من المجتهدين واحد غير معيَّن، وأن مَن عداه مخطئ. وذهب أبو يوسف إلى أن كل مجتهد مصيب، وإن كان الحق مع واحد. واختلف النقل عن أبي حنيفة، فحُكي عنه الرأيان جميعًا[10].

والحق أن هذا الاختلاف متوهَّم؛ لأن قول أبي يوسـف: إن كل مجتهد مصيب، إنما

---

(1) المستصفى، ص٣٥٢.

(2) انظر: السابق.

(3) إرشاد الفحول، ص٢٦١. انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤١.

(٤) انظر: إرشاد الفحول، ص٢٦١؛ البحر المحيط ٦/ ٢٤٣؛ مسلم الثبوت ٢/ ٣٨١.

(٥) انظر: البرهان ٢/ ٨٦٥.

(٦) انظر: البحر المحيط ٦/ ٢٤٢، ٢٤٣.

(٧) انظر: روضة الناظر ٢/ ٣٤٧.

(٨) انظر: إرشاد الفحول، ص٢٦٢.

(٩) انظر: مسلم الثبوت ٢/ ٣٨٠، ٣٨١.

(١٠) انظر: إرشاد الفحول، ص٢٦١.

أراد به أنه مصيب في اجتهاده، لا في حكمه ورأيه الذي انتهى إليه. والمعنى أنه لما أدّى ما كُلِّف به من بذل الوُسع في طلب الحكم الشرعي، فقد أصاب؛ «لامتثاله أمر الاجتهاد ببذل الوُسع، وهذا معنى قول الحنفية: إن المخطئ مصيب»[1]، ومعلوم -بضرورة الشرع- أن مَن أدّى ما كُلِّف به -كان ما كان من اجتهاد أو غيره- فقد أحسن وأصاب، وما أعلم أحدًا من الأئمة، بل من المسلمين، يُنكر هذا المعنى أو يُنازِع فيه.

وقد حكى أصوليو الحنفية عن أبي حنفية (رحمه الله) أنه قال: كل مجتهد مصيب، والحق عند الله واحد، وهو قول أبي يوسف كما مرَّ، ثم بيَّنوا هذه العبارة بأن مراده أن المجتهد «مصيب في بذل وُسعه حتى يؤجر عليه، والحق عند الله واحد، قد يصيبه وقد لا»[2]. وإذ قد تبيَّن ذلك، فلا خلاف لانفكاك الجهة، بل هو عين الوِفَاق.

واتفق أصحاب هذا الرأي أيضًا على أن المخطئ من المجتهدين معذور مأجور أجرًا واحدًا ما وَفَّى النظر حقَّه، وكان مستكملًا لآلة الاجتهاد، فإن قصَّر في شيء من ذلك أثم.

الرأي الثالث:

قال أصحابه: إن الحق واحد، وكذلك المصيب له من المجتهدين واحد، ولكنهم شَذُّوا فأثَّموا المخطئ، وهذا خلاف الحديث الصحيح الثابت في كون كل مجتهد من مصيب ومخطئ مأجورًا! وقد روي هذا الرأي منسوبًا إلى أبي بكر الأصم، وابن عُلَيَّة، وبشر المَرِيسي[3].

وليس يخفى أن مذهب ابن عربي في المسألة مذهب المُخطِّئة؛ فإنه يقول بوحدة الحق عند الله تعالى، وبأن في المجتهدين مخطئين، وعبارته أشبه بعبارة أئمة الحنفية، وإن زاد عليهم وعلى غيرهم القول بقسمة الحق إلى مطلق وإضافي.

---

(١) مسلم الثبوت ٢/ ٣٨١.

(٢) فواتح الرحموت ٢/ ٣٨١.

(٣) انظر: إرشاد الفحول، ص٢٦١.

ثانيًا: التقليد

التقليد -لغة- مصدر قَلَّد. تقول: قلدتُ المرأة قلادة؛ أي جعلتها في عنقها، وتقليد البُدْن: أن يجعل في عنقها شِعَار يعلم به أنها هَدْيٌ، وقلَّده الأمر: ألزمه إياه[1]. وكأنهم أرادوا بالتقليد في الدين أن المُقلِّد يجعل الحكم الذي قلَّد فيه المجتهد في عنق مقلَّده[2].

أما التقليد في الاصطلاح، فقد اختلفت فيه عبارات الأصوليين، طلبًا لضبط حدّه بما يفرِّق بينه وبين الاتباع.

وأوجَه ما قيل فيه -فيما أرى- أنه «قبول رأي مَن لا تقوم به الحُجَّة بلا حُجَّة»[3]، وقال ابن حزم: «هو اعتقاد الشيء؛ لأن فلانًا قاله ممن لم يقم على صحة قوله برهان. وأما اتباع مَن أمر الله باتباعه، فليس تقليدًا، بل هو طاعة حق لله تعالى»[4]، فتَحَصَّل الفرق بين الاتباع المحمود الذي هو العمل بالدليل، وبين التقليد المذموم الذي هو قبول قول مَن ليس قوله حُجَّة، ولا دليل معه.

وقد عرض ابن عربي لبحث التقليد هذا، واعتنى من مسائله بقضية شغلت أهل العلم في القديم والحديث، وهي قضية التمذهب؛ أعني أن يختار العالِمُ أو العاميُّ مذهبًا بعينه من مذاهب المُتقدِّمين من الفقهاء لا يخرج عنه، فإذا أفتى العالِمُ في مسألة أفتى بمقتضى مذهبه الذي اختار، وإذا سأل العامي عن حكم في نازلة، كان سؤاله عن قول إمامه الذي انتسب إليه[5]. ويَرِدُ على كلا الرجلين أسئلة كثيرة.

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة (قلد).

(٢) انظر: إرشاد الفحول، ص٢٦٥.

(٣) السابق. وانظر: القاموس المبين، ص٨٠ وما بعدها.

(٤) الإحكام ١/ ٦٦.

(٥) انتساب العامي إلى مذهب بعينه إنما يقع اتفاقًا؛ كأن ينشأ في بلد الغالب على أهله مذهب الشافعي فيكون شافعيًا، أو المالكي فيكون مالكيًا، وهكذا.

فأما العالِمُ، وهو الفقيه المتنسب، فلو أنه وجد حديثًا صحيحًا يُخالف مذهب متبوعه، فهل يَدَع المذهب للحديث، أم الحديث للمذهب مُتَّهِمًا علمه وكفايته في النظر والاستدلال؟ وإذا ترك مذهب إمامه للحديث، فهل يجوز له أن يُفتي الناس بهذا الحديث مُصرِّحًا بأنه مذهب إمامه، بِناء على ما نُقل عن كل واحد من الأئمة أصحاب المذاهب -وبخاصة الشافعي- من أن الحديث إذا صح، فهو مذهبهم؟

وأما العاميُّ، فأيَّ شيء يطلب في واقعته، هل يطلب إلى مفتيه أن يخبره بحكم الله، أم يسأله عن مذهب فلان من الأئمة حتى يعمل به؟ ومَن يسأل من فقهاء زمانه، هل يسأل صاحب الحديث، أم صاحب الرأي؟[1] وإذا علم العامي أن ما أفتاه به الفقيه إنما كان من كِيسه ورأيه، فهل يتعيَّن عليه العمل بفتواه؟ وإذا كانت الفتوى عن دليل من النص، فهل يلزم العاميَّ معرفته؟ وإذا كان هذا العامي منتسبًا إلى مذهب بعينه، يُقلِّد صاحبه، فهل يجوز له -في بعض نوازله- أن يطلب مذهبًا آخر أخف من مذهب إمامه وأرفع للحرج؟

جواب هذه الأسئلة هو ما وقفت عليه من رأي ابن عربي في مسألة التقليد والاستفتاء، وهذا بيانه مفصَّلًا.

قال: «التقليد في دين الله لا يجوز عندنا، لا تقليد حي ولا ميت»[2]، فأنكر في هذه الكلمة التمذهب جملة، سواء في حق العالِم الذي طلب الفقه وطالَع علوم الشريعة، ولكنه لم يأنس من نفسه الكفاية حتى يستقل بالنظر والاجتهاد، فرضي بمتابعة إمام فرد من الفقهاء المُتقدِّمين من أصحاب المذاهب، لا يُخالِف عن رأيه وإن عارضه خبر ثابت صحيح، أم في حق العامي الذي لا بصر له البتة بعلوم الشريعة، فلا تنزل به نازلة إلا وهو محتاج فيها إلى سؤال أهل العلم.

---

(١) هذه تسمية تغليبية؛ أعني أنها بحسب الغالب على حال الفقيه في فقهه، فمَن غلب عليه الحديث والأثر سُمِّي صاحب حديث، ومَن غلب عليه الرأي والقياس، وكثر في كلامه التفريع واستخراج العلل، وفرض المسائل سُمِّي صاحب رأي. ولكل واحد منهما نصيب مما عند صاحبه، والتسمية إنما كانت بالحال الغالب تمييزًا بين الفريقين لا غير.

(٢) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

والحق أن ابن عربي قد شدَّد النَّكير على فقهاء زمانه الذين تركوا النظر في الكتاب والسُّنة علي جهة اقتباس العلم، واشتغلوا بكلام الأئمة المُتقدِّمين، فإذا وقع لأحدهم حديث صحيح بخلاف مذهب إمامه، تَلمَّس له وجوهًا من التأويلات حتى لا يَدَع المذهب للحديث، تمسُّكًا بالتقليد الذي عَدَّه ابن عربي في هذا الموطن خاصة -كما سيأتي- نَسخًا للشريعة؛ إذ لا نَسخ أظهر من أن تكون النصوص حاضرة ثابتة، ثم لا يُعمل بها، وتُترك لآراء الرجال!

ومان كان إنكاره على أولئك المُقلِّدة من الفقهاء تركهم العمل بالسنن والآثار الصحاح لقول إمام أو صاحب إلا بعد معاينة منه لذلك، واجتماعه ببعضهم ممن دُلَّ على الحق، فتعامى عنه، وأقام على تقليده.

وقد مرَّ قول ابن عربي: «إذا صح الحديث، وعارضه قول صاحب أو إمام، فلا سبيل إلى العدول عن الحديث، ويُترك قول ذلك الإمام والصاحب للخبر»[1]، وقوله: «لا يجوز ترك آية أو خبر صحيح لقول صاحب أو إمام، ومَن يفعل ذلك فقد ضلَّ ضلالًا مبينًا، وخرج عن دين الله»[2]، فعَدَّ ترك الحديث الصحيح لآراء الرجال ضلالًا مبينًا وخروجًا عن دين الله. ووجه ذلك ظاهر، فإن الله ﷻ إنما أمرنا باتباع رسوله ﷺ، ونصب ذلك دليلًا على صدق مَن ادَّعى محبته، فقال جلَّ وعلا: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران:٣١]، فمَن ترك سنة رسول الله ﷺ بعدما بلغته، ولزم قول صاحب أو إمام يعارضها، فقد فارق ما أُمر بلزومه، وعصى الله ورسوله ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴿٣٦﴾ ﴾ [الأحزاب:٣٦].

وقد يقال: هذا خلاف ما تقدَّم من مذهب ابن عربي في أنه لا يُخطِّأ مجتهد، ولا مُقلِّد مجتهد! وجوابه: أن هذا فيما كان من الأدلة محتملًا للخلاف، والذي نحن فيه ليس كذلك؛ وإنما هو رأي يُعارِض نصًا، فالنص مُقدَّم بلا شك، والرأي مُطَّرح بلا شك، والعدول عن الحديث إلى رأي العالم الفلاني هوى متبع بلا شك أيضًا. وقد قال

(١) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٢) السابق نفسه.

ابن عربي: «إن أخطأ المجتهد، فلا وزر عليه وهو مأجور، وإن ظهر له النص وتركه لرأيه، أو لقياسه الجلي في زعمه، فلا عذر له عند الله وهو مأثوم»[1]، ثم قال: «وأكثر ما يكون هذا في الفقهاء المُقلِّدين الذين قالوا لهم [يعني أئمتهم]: لا تُقلِّدونا واتَّبِعوا الحديث -إذا وصل إليكم- المُعارِض لما حكمنا به، فإن الحديث مذهبنا، وإن كنا لا نحكم بشيء إلا بدليل يظهر لنا في نظرنا أنه دليل، وما يلزمنا غير ذلك، لكن ما يلزمكم اتباعنا، ولكن يلزمكم سؤالنا. وفي كل وقت في النازلة الواحدة قد يتغيَّر الحكم عند المجتهد؛ ولهذا كان يقول مالك -إذا سُئل في نازلة: هل وقعت؟ فإن قيل: لا، يقول: لا أُفتي، وإن قيل: نعم، أفتى في ذلك الوقت بما أعطاه دليله، فأَبَت المُقلِّدة من الفقهاء في زماننا أن تُوَفِّيَ حقيقة تقليدها لإمامها باتباعها الحديث الذي أمرها به إمامها، وقلَّدته في الحكم مع وجود المُعارِض، فعصت الله في قوله: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ ﴾ [الحشر:٧]، وعصت الرسول في قوله: ﴿ فَٱتَّبِعُونِى ﴾ [آل عمران:٣١]، فإنه ما قالها إلا عن أمر ربه سبحانه، وعصت إمامها في قوله: خذوا بالحديث إذا بلغكم، واضربوا بكلامي الحائط؛ فهؤلاء في كسوف دائم مسرمد عليهم إلى يوم القيامة، فلا هُم مع الله، ولا مع رسوله ﷺ ولا مع إمامهم، فهُم في براءة من الله ورسوله وإمامهم، فلا حُجَّة لهم عند الله، فانظروا مع مَن يحشر هؤلاء؟!»[2].

فليست السبيل على مَن اجتهد في طلب الحق فأخطأه، فإن هذا معذور مأجور. إنما السبيل على مَن رأى الحق جهرة، فنكَّبَ عنه وقال: ﴿ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ۝٢٣ ﴾ [الزخرف:٢٣].

وقد أسلفتُ أن ابن عربي شدَّد النَّكير على هؤلاء الذين يرغبون عن الحديث -وقد صح عندهم- مستمسكين بقول إمامهم المُعارِض له، وهو في هذا الإنكار ربما عرض لشيء مما يحتجُّون به من مثل قوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣ ﴾ [الأنبياء:٧]؛ إذ يقولون: قد سألنا أولئك الأئمة الذين هم أهل الذكر، فأفتونا، فعملنا بمقتضى فتواهم؛ فإن الله ما أمرنا بسؤالهم إلا لنعمل بما يرجعونه من الجواب.

---

(١) الفتوحات ١/ ٦٠٩.

(٢) السابق نفسه.

ولا يرى ابن عربي هذا الفَهم للآية سائغًا، وإنما معناها أن نسأل أهل الذكر ليخبرونا عن حكم الله؛ ولذلك قال «أهل الذكر»، والذكر هو القرآن، فما ذكرهم في معرض الأمر بسؤالهم إلا بالصفة التي يكونون عليها في جوابهم، وهي أنهم أهل القرآن، فلا يُجيبون إلا بما جاء فيه، أو في السُّنة التي أمر الله باتباعها فيه، فهؤلاء هم أهل الذكر، وهم الذين يتعيَّن سؤالهم، فإن أصابوا -في اجتهادهم- الحق عند الله تعالى، فهم نَقَلَة لحكم الله لا غير، بما تهيأ لهم من الكفاية في النظر والتفقُّه، وإن أخطأوا، وعثر مَن بعدهم على ما يخالف حكمهم من آية أو خبر صحيح، تعيَّن عليه أن يدع قولهم لما صح عنده، فهذا -في قول ابن عربي- وجه السؤال، ووجه الجواب، ووجه العمل، لا ما دان به أولئك الفقهاء «الذين يُقلِّدون أهل الاجتهاد، ولا علم لهم بالقرآن والسُّنة. وإن حفظوا القرآن ورأوا فيه ما يخالف مذهب شيخهم، لم يلتفتوا إليه، ولا عملوا به، ولا قرأوا على جهة اقتباس العلم، واعتمدوا على مذهب إمامهم المخالف لهذه الآية والخبر، ولا عذر لهم عند الله في ذلك، فأول مَن يتبرأ منهم يوم القيامة إمامهم، فإنهم لا يقدرون أن يُثبتوا عنه أنه قال للناس: قَلِّدوني واتَّبِعوني؛ فإن ذلك من خصائص الرسول ﷺ.

فإن قالوا: فالله أمرنا باتباعهم، فقال: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾ [الأنبياء:٧]، وقد سألناهم فأفتونا، قلنا لهم: إنما نسألهم لينقُلُوا إلينا حكم الله في الأمور، لا رأيهم؛ فإنه قال: «أهل الذكر»، وهم أهل القرآن، فإن الذكر هو القرآن، فإذا وجدنا الحكم عند قراءتنا القرآن مخالفًا لفتواه، تعيَّن علينا الأخذ بكتاب الله أو بالحديث، وتركنا قول ذلك الإمام إلا أن ينقل إلينا ذلك الإمام الآية أو الخبر؛ فيكون عملنا بالآية أو الخبر لا بقوله، فحينئذٍ ليس لنا أن نعارضه بآية أخرى ولا خبر؛ لعدم معرفتنا باللسان وبما يقتضيه الحكم، فإن كان لنا علم بذلك، فنحن وإياهم سواء»[1].

ويظهر من كلام ابن عربي عن هذه الطائفة من مُقلِّدة الفقهاء في زمانه أنه لقي منهم أشد العَنَت في استمساكهم بالتقليد، وتركهم الدليل الصحيح البيِّن من كتاب أو سنة، وليت الأمر اقتصر على ذلك مع قبحه، بل لقد نبتت طائفة من المنتسبين إلى المذاهب أرسلوا الأحكام إرسالًا، وأفتوا بما يخرج عن الدين جملة، مما لم يقله عالِمٌ قبلهم.

---

(١) الفتوحات ١/ ٦٠٣.

وفي كلام ابن عربي ما يومئ، بل يُصرِّح بأثر السياسة وطلب مرضاة الحُكَّام في هذا التلبيس والتدليس، واتباع الهوى المُردِي.

عقد في «الفتوحات» بابًا، ترجمته «معرفة منزل نسخ الشريعة المحمدية وغير المحمدية بالأغراض النفسية»، ثم ذيَّل هذه الترجمة بقوله: «عافانا الله وإياكم من ذلك بمنِّه»[1].

وفي هذا الباب يقول: «اعلم أنه لمَّا غلبت الأهواء على النفوس، وطلبت العلماء المراتب عند الملوك، تركوا المحجة البيضاء، وجَنَحوا إلى التأويلات البعيدة؛ ليمشوا أغراض الملوك فيما لهم فيه هوى نفس؛ ليستندوا في ذلك إلى أمر شرعي، مع كون الفقيه ربما لا يعتقد ذلك، ويُفتي به! وقد رأينا منهم جماعة على هذا من قضاتهم وفقهائهم»[2]، ثم حكى ما جرى بينه وبين الملك الظاهر غازي ابن الناصر صلاح الدين الأيوبي؛ حيث أنكر عليه ابن عربي ما يقع من المظالم والمنكرات في مملكته، فأقسم له الملك الظاهر أنه ما من منكر من هذه المنكرات إلا وهو بفتوى فقيه وبخطِّه، ثم أمر مَن جاء بتلك الفتاوى، وقد كان من جملة ما ذكره أن فقيهًا -عيَّنه وذكره باسمه، فإذا هو أفضل فقهاء بلده في الدين والزَّهادة- أفتاه بأنه لا يجب عليه صوم شهر رمضان هذا بعينه، وإنما الواجب صيام شهر في السَّنة، يختار أي شهر شاء! «قال السلطان: فلعنتُه في باطني، ولم أُظهر له ذلك»[3].

حكى ابن عربي هذه الحادثة، ثم قال تعليقًا عليها: «لتعلم أن الشيطان قد مكَّنه الله من حضرة الخيال، وجعل له سلطانًا فيها، فإذا رأى الفقيه يميل إلى هوى يعرف أنه يُردِي عند الله، زيَّن له سوء عمله بتأويل غريب يُمهِّد له فيه وجهًا يحسنه في نظره، ويقول له: إن الصدر الأول قد دانوا الله بالرأي، وقاس العلماء في الأحكام، واستنبطوا العلل للأشياء وطردوها، وحكموا في المسكوت عنه بما حكموا به في المنصوص عليه للعلة الجامعة بينهما، والعلة من استنباطه! فإذا مهَّد له هذه السبيل، جنح إلى نيل هواه وشهوته

---

(١) الفتوحات ٣/ ٦٨.

(٢) السابق، ٣/ ٦٩.

(٣) السابق نفسه.

بوجه شرعي في زعمه، فلا يزال هكذا فعله في كل ما له أو لسلطانه فيه هوى نفس، ويَرُدُّ الأحاديث النبوية، ويقول: لو أن هذا الحديث يكون صحيحًا! وإن كان صحيحًا، يقول: لو لم يكن له خبر آخر يُعارِضه -وهو ناسخ- لقال به الشافعي إن كان هذا الفقيه شافعيًا، أو لقال به أبو حنيفة إن كان الرجل حنفيًا، وهكذا أقوال أتباع هؤلاء الأئمة كلهم، ويرون أن الحديث والأخذ به مضلة، وأن الواجب تقليد هؤلاء الأئمة وأمثالهم فيما حكموا به! وإن عارضت أقوالُهم الأخبارَ النبوية، فالأَولى الرجوع إلى أقاويلهم، وترك الأخذ بالأخبار والكتاب والسُّنة. فإذا قلت لهم: قد رُوِّينا عن الشافعي ﷺ أنه قال: إذا أتاكم الحديث يُعارِض قولي، فاضربوا بقولي الحائط، وخذوا بالحديث؛ فإن مذهبي الحديث[1]، وقد رُوِّينا عن أبي حنيفة أنه قال لأصحابه: حرام على كل مَن أفتى بكلامي ما لم يعرف دليلي، وما رُوِّينا شيئًا من هذا عن أبي حنيفة إلا من طريق الحنفيين، ولا عن الشافعي إلا من طريق الشافعية، وكذلك المالكية والحنابلة؛ فإذا ضايقتهم في مجال الكلام، هربوا وسكتوا، وقد جرى لنا هذا معهم مرارًا بالمغرب والمشرق، فما منهم أحدٌ على مذهب مَن يزعم أنه على مذهبه»[2].

فمِن رأي ابن عربي إذن -وأراه رأي كل منصف- أن النص لا يقاومه شيء، ولا يُعارَض به رأي إمام ولا صاحب لا يُعرف دليله، وأن مَن وقف من فقهاء المذاهب على خبر صحيح تعيَّن عليه العمل به، وترك مذهب إمامه المعارِض له، بل يتعيَّن على هذا الفقيه أن يُفتي الناس بالحديث، مُصرِّحًا بأنه مذهب إمامه؛ لأنه ما ثَمَّ واحد من الأئمة المجتهدين إلا وهو مُصرِّح -بلسان الحال أو بلسان المقال- أن الحديث مذهبه، ولا يسعهم غير هذا؛ لأن مَن لم يأخذ عن رسول الله ﷺ، فعمن يأخذ؟! ومَن أعرض عن

---

(١) ومن الطريف أن ابن حزم عمل على هذه الكلمة في نسبة بعض الآراء إلى الشافعي مما جاء نصه بخلافها؛ كمسألة المسح على العمامة وحدها في الوضوء؛ فإن ابن حزم يُجيز ذلك مطلقًا، لعلة ولغير علة. انظر: المحلى ٢/ ٥٨. وقد حكى أقوال الأئمة، ثم قال: «قال الشافعي إن صح الخبر عن رسول الله ﷺ، فبه أقول. قال علي: والخبر -ولله الحمد- قد صح، فهو قوله». السابق، ٢/ ٦١. وهذا مع أن الشافعي قال في: الأم ١/ ٢٢: «وإن مسح على العمامة دون الرأس لم يُجزئه ذلك». وهو مذهب الشافعية بلا خلاف بينهم. انظر: المجموع ١/ ٤٣٨.

(٢) الفتوحات ٣/ ٦٩، ٧٠.

ذلك، فقد نسخ الشريعة بأهوائه وأغراضه كما هو حال أولئك المُقلّدين الذين رأوا سبيل الرشد فلم يتخذوه سبيلًا؛ «فقد انتُسخت الشريعة بالأهواء! وإن كانت الأخبار موجودة مسطرة في الكتب الصحاح، وكتب التواريخ بالتجريح والتعديل موجودة، والأسانيد محفوظة مصونة من التغيير والتبديل، ولكن إذا تُركَ العمل بها، واشتغل الناس بالرأي، ودانوا أنفسهم بفتاوى المُتقدّمين مع معارضة الأخبار الصّحاح لها، فلا فرق بين عدمها ووجودها؛ إذ لم يبق لها حكم عندهم، وأيُّ نسخ أعظم من هذا؟! وإذا قلت لأحدهم في ذلك شيئًا؛ يقول لك: هذا هو المذهب، وهو -والله- كاذب؛ فإن صاحب المذهب قال له: إذا عارض الخبر كلامي، فخُذْ بالحديث واترك كلامي في الحشّ[1]؛ فإن مذهبي الحديث، فلو أنصف لكان على مذهب الشافعي مَن ترك كلام الشافعي للحديث المُعارِض، فالله يأخذ بيد الجميع»[2].

وفي الحق أن هذا الذي نعاه ابن عربي على فقهاء زمانه من أتباع المذاهب، قد شكا مثله بعضُ العلماء الراسخين من أهل ذلك الزمان، أعني الشيخ عز الدين بن عبد السلام، الملقب بسلطان العلماء (ت٦٦٠هـ)، وذلك إذ يقول: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المُقلّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعًا، ومع هذا يُقلّده فيه، ويترك من الكتاب والسُّنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه، جمودًا على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسُّنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة؛ نضالًا عن مُقلَّده»[3]، ثم قال: «وما رأيت أحدًا رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصبر عليه مع علمه بضعفه وبُعده؛ فالأَولى ترك البحث مع هؤلاء الذين إذا عجز أحدهم عن تمشية مذهب إمامه، قال: لعل إمامي وقف على دليل لم أقف عليه،

---

(١) الحش (بالفتح والضم): الكنيف.

(٢) الفتوحات ٣/ ٧٠. وفي هذا المعنى قال ابن القيم: «مَن عرض أقوال العلماء على النصوص، ووزنها بها، وخالف منها ما خالف النص، لم يهدر أقوالهم، ولم يهضم جانبهم، بل اقتدى بهم، فإنهم كلهم أمروا بذلك، فمتبعهم حقًّا مَن امتثل ما أوصوا به، لا مَن خالفهم، فخلافهم في القول الذي جاء النص بخلافه، أسهل من مخالفتهم في القاعدة الكلية التي أمروا ودعوا إليها من تقديم النص على أقوالهم». الروح، ص٥٨٣.

(٣) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/ ١٥٩.

ولم أهتد إليه! ولم يعلم المسكين أن هذا مُقابَل بمثله، ويفضل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح والبرهان اللائح، فسبحان الله! ما أكثر مَن أعمى التقليد بصره حتى حمله على مثل ما ذكر!»[1].

فكأن هذا الكلام للعز، والذي قبله لابن عربي، قد خرجا من مشكاة واحدة، وكأنما الرجلان قد رَمَيا عن قوس واحدة تُنكر التقليد والمُقلِّدين جميعًا، ولا ترضى بغير الاجتهاد والاستقلال في النظر والتفقُّه، وترى الرغبة عن الدليل القائم الصحيح إلى آراء الرجال غواية زلَّت فيها أقدام كثير من المشتغلين بعلوم الشريعة، ممن انتسبوا إلى مذهب أحد المُتقدِّمين من الأئمة، ثم لم يلزموا جادة المذهب في استمساكه بالحديث، ولا أطاعوا الله ورسوله فيما أمرا به أو نهيا عنه، فهُم -كما قال ابن عربي- في براءة من الله ورسوله وإمامهم!

أما العامة الذين لا علم لهم بالمذاهب، ولا قدرة لديهم على الاستقلال بالنظر في الأدلة واستخراج الأحكام، فهؤلاء لا يُقلِّدون أيضًا، وإنما يجتهدون في تَعرُّف دينهم، وليس اجتهادهم إلا سؤال أهل العلم لا غير، على هيئة تجعل مسألتهم ضربًا من الاجتهاد، لا تقليدًا محضًا لرأي لا دليل يُسعِده، وقد فصَّل ابن عربي القول في هذا الأمر على نحو ما يلي:

أول ذلك أن العامي لا يسأل من العلماء إلا أهل الذكر خاصة، وهُم أهل القرآن والحديث. قال: «يتعيَّن على كل مسلم ألا يسأل إلا أهل الذكر، وهُم أهل القرآن، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝ ﴾ [الحجر:٩]، وأهل الحديث»[2].

ثم الواجب عليه في سؤاله أن يطلب حكم الله، أو حكم رسوله ﷺ في نازلته، لا رأي فلان خاصة من أصحاب المذاهب. قال ابن عربي: «ويتعيَّن على السائل -إذا سأل العالم- أن يقول له: أريد حكم الله، أو حكم رسوله في هذه المسألة»[3].

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/ ١٥٩.
(٢) الفتوحات ٢/ ١٦٢.
(٣) السابق نفسه.

ولا يقتصر على ذلك، بل عليه أن ينظر في جواب مفتيه، فإذا قال له: هذا حكم الله، أو حكم رسوله، أخذ به ولا بُدَّ. وإن قال له: هذا رأيي، أو قلته قياسًا، تركه وبحث عن غيره من أهل الذكر؛ ليسألهم على الوجه المُتقدِّم. قال ابن عربي: «فإن قال له المسئول: هذا حكم الله في المسألة، أو حكم رسوله، تعيَّن عليه الأخذ به؛ فإن المسئول هنا ناقل حكم الله وحكم رسوله الذي أُمرنا بالأخذ به. فإن قال: هذا رأيي، أو هذا حكم رأيته، أو ما عندي في هذه المسألة حكم منطوق به، ولكن القياس يُعطي أن يكون الحكم فيه مثل الحكم في المسألة الفلانية المنطوق بحكمها، لم يَجُز للسائل أن يأخذ بقوله، ويبحث عن أهل الذكر، فيسألهم على صفة ما قلنا»[1].

ويَرِدُ على هذا الكلام إشكالان:

أحدهما: أن ابن عربي سوَّغ للفقيه المفتي أن يقول: هذا حكم الله، أو حكم رسوله ﷺ، مع ما ورد من قوله ﷺ لبعض أمراء بعوثه: «وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ، فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى حُكْمِ اللهِ، فَلَا تُنْزِلْهُم عَلَى حُكْمِ اللهِ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُم عَلَى حُكْمِكَ، فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَتُصِيبُ حُكْمَ اللهِ فِيهِم، أَمْ لَا»[2].

قال ابن القيم تعليقًا على هذا الحديث: «تأمل كيف فرَّق بين حكم الله وحكم الأمير المجتهد، ونهى أن يُسمَّى حكم المجتهدين حكم الله»[3]، فإذا كان المجتهد لا يقطع بأن ما أفتى به حكم الله حقًّا؛ لأنه فيه على غلبة الظن، فكيف يتأتى له أن يقول لسائله: هذا حكم الله، أو حكم رسوله ﷺ؟! وكذلك فإن الصحابة ﷺ كانوا إذا أَفتَوا في مسألة لم يقطعوا بأن ما قالوه حكم الله، بل يقول أحدهم عقب الفتوى: إن يكن صوابًا فمِن الله، وإن يكن خطأ فمني ومِن الشيطان، والله ورسوله بريئان. هكذا نُقل عن غير واحد منهم، فإذا أمسك الصحابة عن مثل هذا القول، فمَن بعدهم أَولى بهذا الإمساك تأثمًا واحتياطًا أن يقولوا على الله ما لا يعلمون.

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

(٢) رواه مسلم في: صحيحه: كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، ووصيته إياهم بآداب الغزو وغيرها.

(٣) إعلام الموقعين ١/ ٣٩.

وجواب هذا يتلخص فيما يلي:

أما الحديث، فقد احتج به مَن قال: المصيب من المجتهدين واحد، وهو الموافق حكم الله في نفس الأمر، ودُفِع هذا الاحتجاج بأن الحديث خاص بزمانه ﷺ؛ لتَجَدُّد الوحي واحتمال النَّسخ، فلعل الوحي يأتي بحكم آخر في شأن أولئك المحاصرين، بخلاف ما علمه ذلك الأمير وحكم به فيهم، وأخبرهم أنه حكم الله. فهذا جائز في حياة النبي ﷺ، وغير جائز بعد وفاته لاستقرار الشريعة، وانقطاع النَّسخ[1].

وهذا الوجه من وجوه الدفع صالح للاحتجاج به فيما نحن فيه؛ وذلك بأن يقال: إن نهي المجتهد أن يقول هذا حكم الله، إنما كان حيث احتمال النَّسخ وحدوث وحي في حياة النبي ﷺ. وأما بعد وفاته، فقد كمل الدين، واستقرت الأحكام، فمَن حكم بكتاب أو سنة، فقد حكم بمُحكَمٍ لا سبيل إلى تبديله أو تغييره، فجائز له أن يقول: هذا حكم الله.

وأما امتناع الصحابة ﷺ عن هذا القول في اجتهادهم؛ فذلك إنما كان فيما يَصدُرُون فيه عن رأي، كالذي نُقل عن أبي بكر ﷺ، وسُئل عن الكلالة، فقال: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابًا فمِن الله، وإن يكن خطأ فمني ومِن الشيطان». وأما ما كان من المسائل جوابه آية أو خبرًا نبويًا، فلا. وهل يسوغ لمَن سُئل فتلا في جواب المسألة آية، أو روى حديثًا أن يقول: أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابًا فمِن الله، وإن يكن خطأ فمني ومِن الشيطان؟! كيف، وهو ما زاد على أن تلا حكم الله في كتابه، أو روى حكم رسوله ﷺ في سنته! وقد مرَّ أن ابن عربي لا يرى جواز الفتوى بغيرهما.

وقد يقال: إن النص الواحد تختلف فيه الأفهام، وتتباين الأنظار حتى ترى الفريقين المختلفين يحتج كل واحد منهما بالآية نفسها، أو بالحديث عينه على صحة ما ذهب إليه، ونحن نقطع بأن أحدهما مصيب، والآخر مخطئ في نفس الأمر؛ لوحدة الحق، فكيف يجوز أن يقول أحدهم في اجتهاده: هذا حكم الله، وهو لا يقطع بأنه المصيب، وأن الآخر مخطئ عند الله؟

---

(١) انظر: شرح النووي على مسلم ٦/ ٢٨٢، ٢٨٣.

والجواب: ما مرَّ من تقسيم ابن عربي للحق في المجتهدات إلى حق مطلق وحق إضافي، وأن الحق المطلق حكم الله في نفس الأمر، فمَن أصابه فهو المجتهد صاحب الأجرين. وأما الحق الإضافي، فهو حكم المجتهد إذا أخطأ في نفس الأمر، فهو حق عن الله بالنظر إلى هذا المجتهد خاصة، وقد قرَّره إذ قرَّر حكم كل مجتهد، ولا يُقرِّر الشرع باطلًا، فلا بُدَّ أن يكون حقًّا بوجه من الوجوه، فإذا قال هذا المجتهد المخطئ لمستفتيه: هذا حكم الله، فقد قال صدقًا؛ فإنه حكم الله في حقِّه بتقريره -سبحانه- اجتهاد كل مجتهد، ما كان لاجتهاده وجه تحتمله النصوص ولم يكن رأيًا مُجرَّدًا، فهو حكم الله بالنظر إلى هذا المجتهد وإلى العامل بفتواه من العامة خاصَّة، فهو من الحق الإضافي، لا من الحق المطلق؛ ولهذا قال ابن عربي: «إذا سأل المُقلِّد مَن أخطأ من أهل الاجتهاد في نفس الأمر، وعمل بما أفتاه، فإنه مأجور؛ لأنه مأمور بالسؤال»[1]، فالمجتهد المخطئ مأجور؛ لأنه أدَّى ما كُلِّف به من الاجتهاد في طلب الحكم، ومُقلِّده كذلك مأجور؛ لأنه أدَّى ما كُلِّف به من السؤال، والإثم محطوط عن كليهما؛ لأن أحدهما لم يُكلَّف بلوغ الصواب، ولا تحصيل حكم الله في نفس الأمر؛ إذ إن ذلك إلى الله لا إليهما، فلم يُطوَّقاه، وإلا كان تكليفًا بما لا يُطاق، وقد قال الله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ ﴾ [البقرة:٢٨٦].

وأما الإشكال الآخر في كلمة ابن عربي: فهو نهيه المستفتي أن يأخذ بقول مَن قال من أهل الاجتهاد برأيه أو بالقياس، مع أن من مذهبه عدم تخطئة المجتهدين، وأن الشريعة قرَّرت أحكام جميعهم فكان حريًّا ألا يقع منه هذا النهي!

وجواب هذا قريب: فإن ابن عربي إذ أمر السائل بألا يأخذ بقول صاحب القياس إذا أفتاه في نازلته بمقتضاه، إنما أمره بما أدَّاه إليه اجتهاده من ترك العمل بالقياس في استنباط الأحكام، وأنه لا يصح الحكم به في دين الله، فابن عربي إنما أمر العامي المستفتي بما حكم به اجتهاده هو في مسألة الاستفتاء، ولا يسعه غير ذلك، وما ألزم أحدًا الأخذ بقوله، ولا قطع بخطأ مَن تركه في نفس الأمر، ولو أن فقيهًا قاس في مسألة

---

(١) الفتوحات ٣/ ٣٠١.

لـم يُخطِّئـه ابـن عربـي، ولـو أن عاميًا عمل بقيـاس فقيه لـم يُخطِّئه ابن عربـي كذلك في العمـوم؛ أعنـي لم يقطـع بخطئه عنـد الله، وإن كان يرى في اجتهـاده أن الفتوى بالقياس والعمل به خطأ.

وصفـوة القـول أن ابن عربي حين نهى السـائل عن الأخذ بقول صاحب القياس إنما أفتـاه بمـا غلـب على ظنه أنـه الصحيح من تـرك القيـاس واطِّراحه، وغير ابـن عربي من أصحاب القياس يأبون ذلك ويُجيزون للفقيه البصير بالقياس وأحكامه أن يُفتي بمقتضى قياسـه، ويـرون أن المسـتفتي يتعيَّن عليـه العمل بما أفتـاه به ذلك الفقيـه، وابن عربي لا يُخطِّئ واحدًا من هؤلاء، لا المجتهد منهم ولا العامي، ولكنه حكم بمقتضى اجتهاده لا غير، والله أعلم.

ومن تتمة اجتهاده في هذه المسألة قوله: «فإن عَلِم السائلُ أن هذا المسئول صاحب رأي وقياس، فيتركه ويسأل صاحب الحديث.

فـإن كان المسـئول صاحـب رأي وقياس وحديث، فيسـأله، فإذا أفتـاه تعيَّن عليه أن يقـول لـه: هذا الحكـم رأي، أو قياس أو حديـث؟ فإن قال: عن رأي وقيـاس تركه، وإن قال: عن خبر أخذ به»[1]. فلا يسأل العاميُّ إلا صاحب الحديث، فإن كان ممن جمع بين الحديث والرأي والقياس تعيَّن على المستفتي أن يسأله عمَّا حكم به في نازلته التي سأله عن حكمها: عن أي شيء صدر؟ فإن كان قد صدر عن خبرٍ قَبِل فتواه، وإلا فلا.

علـى أن ابـن عربـي وإن جمـع بيـن القيـاس والـرأي فـي هـذا الموطن فـي وجوب اطِّراحهمـا، وعـدم العمل بهما، فقد لاح في موطن آخر أن قوله في الرأي أشـد من قوله فـي القيـاس؛ وذلك إذ يقـول: «وإن قال [يعني المفتي] له [يعني المسـتفتي]: هذا رأيي، كمـا يقـول أصحاب الرأي في كتبهم، فإنه يحرم عليـه اتباعه فيه؛ فإن الله ما تعبَّده إلا بما شـرع له في كتاب أو سـنة، وما تعبَّد الله أحدًا برأي أحد»[2]، فهو ههنا يقطع بحرمة اتباع الـرأي، ووجـه الفـرق بينه وبيـن القياس أن الـرأي قول مُجـرَّد لا يُعـرف دليله، بخلاف

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٢.

(٢) السابق، ١/ ٤٦٣.

القياس، فإنه -وإن كان نظرًا عقليًا- راجع إلى أصل منطوق به، فله مستنَد من النص.

وعند ابن عربي كذلك أن الحديث الضعيف يتعيَّن على العامي المُقلِّد الأخذ به إذا عارض رأي إمام أو صاحب لا يعرف دليله من كتاب أو سنة. قال: «إن كان المُكلَّف مُقلِّدًا، وبلغ إليه حديث ضعيف مسند إلى رسول الله ﷺ وقد عارضه قول إمام من الأئمة أو صاحب لا يعرف دليل ذلك القول، فيأخذ بالحديث الضعيف، ويترك ذلك القول»(١)، فالحديث -وإن كان ضعيفًا- مُقدَّم أبدًا على الرأي عند ابن عربي.

والحق أن ما ذهب إليه ابن عربي من وجوب سؤال صاحب الحديث، وتقديم ضعيف الأخبار على الرأي - منقول بنصه عن الإمام أحمد رضي الله عنه، فيما رواه ابنه عبد الله، قال: «سمعت أبي يقول: الحديث الضعيف أحبُّ إليَّ من الرأي»(٢)، وقال عبد الله أيضًا: «سألت أبي عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب حديث لا يعرف صحيحه من سقيمه، وأصحاب رأي، فتنزل به النازلة؟ فقال أبي: يسأل أصحاب الحديث ولا يسأل أصحاب الرأي، ضعيف الحديث أقوى من الرأي»(٣).

على أن بينهما اختلافًا، وهو أن ابن عربي يرى تقديم الحديث الضعيف على رأي كل أحد من صاحب وغيره، أما الإمام أحمد، فيُقدِّم قول الصاحب على الحديث الضعيف -عند التعارض- في إحدى الروايتين عنه، كما سبقت الإشارة عند الحديث عن الموقوف في الفصل الأول.

ولا يجب على العامي المُقلِّد -عند ابن عربي- معرفة دليل مُقلَّده؛ لأنه ما أُمر إلا بسؤال أهل الذكر عن حكم الله، فإن فعل فقد أدَّى ما كُلِّف به، ويعمل بما أَفتوه، وهو مأجور. قال: «العامة ليس منصبها النظر في الدليل»(٤)، وقال أيضًا: «لا يلزم المُقلِّد البحث عن دليل مَن قلَّد في الفروع ولا في الأصول، وإنما الذي يتعيَّن على المُقلِّد -إذا

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦٠.

(٢) إعلام الموقعين ١/ ٧٦.

(٣) السابق ١/ ٧٦، ٧٧.

(٤) الفتوحات ١/ ٤١٦.

لـم يعلـم- السـؤال عـن الحكم فـي الواقعـة لمَـن يعلم أنه مـن أهل الذكـر فيُفتيـه، قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ۝﴾ [النحل:٤٣]»[١].

وليس يخفى أن هذه السبيل التي أمر ابن عربي العاميَّ أن يسلكها في استفتائه تحول بينه وبين التمسُّك بمذهب بعينه، بل هي ترفع معنى التقليد جملةً؛ فإن المستفتي إذا سأل عـن حكـم الله في نازلته، فأُخبر به من كتاب أو سنة، فعمل بمـا أُخبر به - لم يكن مُقلِّدًا لمفتيـه، وإنمـا هـو متبع، ومَن أفتاه من المجتهدين ما زاد على أن نقل له حكم الشـرع لا غيـر، وهـو فـي حق ذلك العامـي كراوي الحديث فـي حق المجتهـد، ولا يزعم أحد أن المجتهد إذا قَبِل الحديث من الراوي الثقة يكون مُقلِّدًا له، وإنما هو متبع لسنة رسول الله ﷺ التي نقلها إليه الراوي، وكذلك العامي السـائل عن شـرع الله، إذا أخبره به المجتهد فقد نقل إليه حكم الله كما نقل ذلك الراوي إلى المجتهد سنة رسول الله ﷺ، ولا فرق.

فالاجتهاد ضربان: اجتهاد هو طلب الدليل على الحكم، فهذا عمل الفقيه.

واجتهاد في معرفة الحكم، وهو سؤال العامي أهل الذكر عن حكم نازلته. هذا حظُّه مـن الاجتهـاد؛ لقصـور آلته عن الاسـتقلال بالنظـر في تَعَرُّف الأحكام، فهـو كالأعمى يستدل بالبُصَراء على جهة القِبلة.

قـال ابـن عربي في باب الوصية: «الذي أوصيك به: إن كنت عالمًا، فحرام عليك أن تعمل بخلاف ما أعطاه دليلك، ويحرم عليك تقليد غيرك مع تمكُّنك من حصول الدليل، وإن لـم تكـن لك هذه الدرجة وكنت مُقلِّدًا[٢]، فإيَّاك أن تلتزم مذهبًا بعينه، بل اعمل كما أمـرك الله؛ فإن الله أمرك أن تسـأل أهـل الذكر إن كنت لا تعلم، وأهـل الذكر هُم العلماء بالكتـاب والسُّـنة؛ فـإن الذكـر القـرآن بالنـص»[٣]، ثم قـال: «وإن قـال لـك المفتي: هذا

(١) الفتوحات ١/ ٤٦٢.

(٢) دأب ابـن عربـي على تسـمية العامـي مُقلِّدًا جريًا على ما غلب في اصطلاح النـاس، وإلا فمذهبه في صورة الاسـتفتاء والسـؤال دالٌّ علـى أن العامـي لا يُقلِّـد؛ إذ التقليد اتباع قول لا دليل علـى صحته، وابن عربي قد أوجب على العامي ألا يقبل من الأقوال إلا ما كان مستنِدًا إلى دليل من النص خاصة، وإن لم يوجِب عليه معرفة ذلك الدليل، ولكن يُصدِّق المجتهد إذا قال له: هذا حكم الله، ويعمل بفتواه.

(٣) الفتوحات ٤/ ٤٨٥.

حكم الله، أو حكم رسول الله في مسألتك، فخُذ به، وإن قال لك: هذا رأيي، فلا تأخذ به وسل غيره»(١).

وإذ قد تبيَّن رأي ابن عربي في مسألة التمذهب والتقليد عامة، فثمَّة أمر ينبغي التنبيه عليه إتمامًا لبيان مذهبه، وهو إيصاؤه المجتهد والعامي كليهما بالعمل على رفع الحرج في الأحكام.

فأما المجتهد، فقد أوصاه ابن عربي في فُتياه إذا تعارضت عليه الأدلة السمعية من كل وجه، فلم يمكنه الجمع، وجهل التاريخ - أن «يُفتي بما هو أقرب إلى رفع الحرج»(٢)، وعَدَّ ذلك من الورث النبوي الذي لعلماء هذه الأُمَّة؛ فإن رسول الله ﷺ ما خُيِّر بين أمرين قط إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه(٣). وهذا المجتهد قد تعارضت عليه الأدلة، وعجز عن الجمع، وجهل التاريخ فلم يعرف الناسخ من المنسوخ، ومع هذا فلا بُدَّ من الترجيح، وليس في الأصول التي يُركَن إليها أعمُّ من قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، في آيات وأحاديث أخرى فيها الأمر بالتيسير على هذه الأُمَّة(٤)، مع قوله ﷺ: «إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا، مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحَرَّمْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَحُرِّمَ عَلَيْهِم مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»(٥)، فصح الاعتماد على هذا الأصل، واتخاذه مرجِّحًا عند تعارض الدليلين،

---

(١) الفتوحات ٤/ ٤٨٥.

(٢) السابق، ٣/ ٤٨٥.

(٣) متفق عليه من حديث عائشة رضي الله عنها: صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «يَسِّرُوا ولا تُعَسِّرُوا»؛ صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام، واختياره من المباح أسهله.

(٤) مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، وحديث البخاري عن أنس بن مالك ﷺ، قال: قال النبي ﷺ: «يَسِّرُوا ولا تُعَسِّرُوا وسَكِّنُوا ولا تُنَفِّرُوا». صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «يَسِّرُوا ولا تُعَسِّرُوا». وفي البخاري أيضًا من حديث أبي هريرة ﷺ: «أن أعرابيًا بال في المسجد، فثار إليه الناس ليقعوا به، فقال لهم رسول الله ﷺ: «دَعُوهُ، وَأَهْرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ -أَوْ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ- فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ». السابق.

(٥) متفق عليه -واللفظ لمسلم- من حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ: صحيح البخاري: كتاب الاعتصام، باب ما يُكره من كثرة السؤال، ومن تكلُّف ما لا يعنيه؛ صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ، وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه.

والجهل بالناسخ منهما، فيُفتي المجتهد سائله بأقربهما إلى رفع الحرج، وإن عمل هو في نفسه بالأشد رياضة لها، ومغالبة للهوى. فمَن كان هذا حاله من المجتهدين، فهو -في رأي ابن عربي- الكَيّس اللبيب، صاحب الإرث المحمدي؛ لأنه حين ماشى الناس أمّر ضعيفهم، وسار بسيره، فأفتى بالأخف، وحين انفرد في خاصة نفسه شَدَّ مِئزَرَه، وشَمَّر عن ساعد الجِدّ، يطلب السابقة عند الله.

ثم المجتهدون في القيامة رجلان: «الواحد يُغلّب الحرمة، والثاني يُغلّب رفع الحرج عن هذه الأُمَّة، استمساكًا بالآية، ورجوعًا إلى الأصل، فهو عند الله أقرب إلى الله، وأعظم منزلة من الذي يُغلّب الحرمة؛ إذ الحرمة أمر عارض عرض للأصل، ورافع الحرج مع الأصل»[1]، فهذه وصية ابن عربي للمجتهد.

أما العامي، فيقول له: «اطلب رفع الحرج في نازلتك ما استطعت؛ فإن الله يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖۚ﴾، وقال ﷺ: «دِينُ اللهِ يُسْرٌ»[2]، فاسأل عن الرخصة في المسألة حتى تجدها، فإذا وجدتها فاعمل بها. وإن أردت أن تأخذ بالعزائم في نوازلك فافعل، ولكن فيما يختص بك، ورفع الحرج هو السُّنّة»[3].

وقد كان من رأي ابن عربي أن اختلاف المجتهدين في الأحكام من رحمة الله بهذه الأُمّة، قال: «لولا أن الفقهاء حجرت هذه الرحمة على العامة بإلزامهم إياها مذهب شخص معيَّن، لم يعيّنه الله ولا رسوله ولا دلَّ عليه ظاهر كتاب ولا سنة صحيحة ولا ضعيفة، ومنعوه أن يطلب رخصة في نازلته في مذهب عالِم آخر اقتضاه اجتهاده، وشدَّدوا في ذلك، وقالوا: هذا يُفضِي إلى التلاعب بالدين، وتخيلوا أن ذلك دين!»[4].

وقال - بعد أن حكى خلاف الفقهاء في أول وقت العصر: «فكان ينبغي في هذه المسألة وأمثالها ألا يُتصوَّر خلاف، ولكن الله جعل هذا الخلاف رحمة لعباده، واتساعًا

---

(١) الفتوحات ١/ ٨٨٠.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) الفتوحات ٤/ ٤٨٥.

(٤) السابق، ٢/ ٦٧٢.

فيما كلَّفهم به من عبادته، لكن فقهاء زماننا حجروا وضيقوا على الناس المقلِّدين للعلماء ما وسَّع الشرع عليهم، فقالوا للمقلِّد - إذا كان حنفي المذهب: لا تطلب رخصة الشافعي فيما نزل بك، وكذلك لكل واحد منهم، وهذا من أعظم الرزايا في الدين والحرج، والله يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.

والشرع قد قرَّر حكم المجتهد له في نفسه و لمَن قلَّده، فأبى فقهاء زماننا ذلك، وزعموا أن ذلك يؤدي إلى التلاعب بالدين، وهذا غاية الجهل منهم، فليس الأمر -والله- كما زعموا، مع إقرارهم أنهم ليسوا بمجتهدين، ولا حصَّلوا في رتبة الاجتهاد، ولا نقلوا عن أئمتهم أنهم سلكوا هذا المسلك؛ فأكذبوا أنفسهم في قولهم: إنهم ما عندهم استعداد للاجتهاد، والذي حجروه على المقلِّدين ما يكون إلا بالاجتهاد، نعوذ بالله من العمى والخِذلان، فما أرسل الله رسوله إلا رحمة للعالمين، وأي رحمة أعظم من تنفيس هذا الكرب المُهِم، والخَطْب المُلِم»[١].

وقال أيضًا: «فالذي وسَّعه الشرع بتقرير حكم المجتهدين من هذه الأُمَّة ضيَّقه عوامُّ الفقهاء. وأما الأئمة مثل: أبي حنيفة، ومالك، وأحمد بن حنبل، والشافعي، فحاشاهم من هذا، ما فعله واحد منهم قط، ولا نُقل عنهم أنهم قالوا لأحد: اقتَصِر علينا، ولا قلِّدنِي فيما أفتيتك به، بل المنقول عنهم خلاف هذا، رضي الله عنهم»[٢].

فقد نقم ابن عربي من فقهاء زمانه أمرين؛ أحدهما: تركهم العمل بالحديث الصحيح الذي يُعارِض قول إمامهم. والآخر: نهيهم العامة عن طلب الرخصة في النازلة في غير مذهب مَن انتسبوا إليه.

على أنه لا ينبغي أن يُظَنَّ أن ابن عربي حين أمر العامي بطلب رفع الحرج في واقعته، واستعمال الرخصة أنى وجدها في مذهب المجتهدين - أنه يأمره بتتبع رخص المذاهب؛ فإن هذا انسلاخ من الدين، ومحض اتباع الهوى، وإنما ينبغي أن يُنظر إلى قوله في هذه المسألة بإزاء كلامه في الاستفتاء عامة، فحينئذٍ يتبيَّن أن خطابه للعامة من وجهين؛

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٨٥.

(٢) السابق، ٢/ ٦٧٢.

أحدهما: ألا يلتزم العامي مذهبًا بعينه، ولكن يسأل عن حكم الله أو حكم رسوله ﷺ فيما نزل به.

والآخر: أنه إذا اختلف عليه فقيهان أو أكثر، ينتسبون إلى مذاهب مختلفة، وكلهم يقول: هذا حكم الله أو حكم رسوله ﷺ، فإنه يختار من أقوالهم أَخَفَّها، ويعمل به. فقد جعل ابن عربي (رفع الحرج) مُرجِّحًا للعامي عند تعارض المجتهدين عليه، كما جعله مُرجِّحًا للمجتهد عند تعارض الأدلة عنده.

فإن قال بعض المفتين للعامي: هذا رأي، أو قلته قياسًا، وقال الآخر: هذا حكم الله، تعيَّن على العامي الأخذ بقول هذا الآخر، وإن كان أشق وأثقل؛ فإنه لمَّا سأل إنما سأل عن حكم الله، لا عمَّا يخف عليه.

فليس أمر ابن عربي العاميَّ أن يطلب رفع الحرج في نازلته على إطلاقه، بل هو مُقيَّد بما كان الخلاف فيه بين مذاهب العلماء راجعًا إلى فقه النص، لا إلى تعارض بين نص ورأي أو قياس.

فإن قيل: ومن أين للعامي الصِّرف أن يعرف حقيقة الخلاف، وهل هو في فقه النص، أم بين نص وقياس؟ فالجواب: يعرفه من جواب المُفتين، فإن قالوا جميعًا: هذا حكم الله، أو حكم رسوله ﷺ، علم أن الخلاف راجع إلى فقه النصوص، فيختار أيسر الأقوال وأخفها. وإن قال بعضهم: هذا رأي أو قياس، وقال الآخرون: هذا حكم الله، علم أنه نزاع بين نص ورأي، فيعمل بالنص ضرورة، ويترك قول صاحب الرأي، وإن كان ما عمل به أشق مما تركه، والله أعلم.

رأي ابن حزم في التقليد:

قد مرَّ حَدُّ التقليد عنده، وأنه «اعتقاد الشيء؛ لأن فلانًا قاله ممن لم يقم على صحة قوله برهان»[1]، وأجمع أقواله الكاشفة عن رأيه في التقليد قوله: «التقليد كلُّه حرام في جميع الشرائع، أولها عن آخرها، من التوحيد والنبوة والقَدَر والإيمان والوعيد والإمامة

---

(١) الإحكام ١/ ٦٦.

والمفاضلة، وجميع العبادات والأحكام»[1]، وليس هذا التحريم مقصورًا عنده على العلماء، وإنما هو عام في العالِم والعامي جميعًا، «فالتقليد حرام على العبد المجلوب من بلده، والعامي، والعذراء المُخدَّرة، والراعي في شَعَفِ الجبال، كما هو حرام على العالِم المتبحر، ولا فرق»[2].

وقد حكى احتجاج مَن جوَّز التقليد بقوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾، ثم أجابه قائلًا: «إنه -تعالى- أمرنا أن نسأل أهل العلم عما حكم به الله تعالى في هذه المسألة، وما روي عن رسول الله ﷺ فيها، ولم يأمرنا أن نسألهم عن شريعة جديدة يُحدِثونها لنا من آرائهم»[3].

وإذ كان الأمر كذلك، فإن العامي إنما يسأل عن حكم الله، والعالِم لا يجيب إلا بما عنده من آية أو خبر، فيحكم ويُفتي بما روى لا بما رأى، فما ثَمَّ مُقلِّد ولا مُقلَّد، وإنما العامي طالب في سؤاله حكم الله، والعالِم ناقل في اجتهاده حكم الله أيضًا، فما ثَمَّ تقليد أصلًا؛ ولذلك كان من رأي ابن حزم أن الاجتهاد لازم لكل أحد من عامي ومجتهد، «ولكن يختلفون في كيفية الاجتهاد، فلا يلزم المرء منه إلا مقدار ما يستطيع عليه؛ لقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٦٨]، ولقوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن:١٦]»[4].

وصورة اجتهاد العامي عند ابن حزم ما أسوقه بنصه من كلامه، قال: «اجتهاد العامي إذا سأل العالِم عن أمور دينه فأفتاه - أن يقول له: هكذا أمر الله ورسوله؟ فإن قال له: نعم، أخذ بقوله، ولم يلزمه أكثر من هذا البحث، وإن قال له: لا، أو قال له: هذا قولي، أو قال له: هذا قول مالك، أو ابن القاسم، أو أبي حنيفة، أو أبي يوسف، أو الشافعي، أو أحمد، أو داود، أو سَمَّى له أحدًا من صاحب أو تابع فمَن دونهما غير النبي ﷺ، أو انتهره، أو سكت عنه. فحرام على السائل أن يأخذ بفُتياه، وفرضٌ عليه أن يسأل غيره من

---

(١) الإحكام ٦/ ١١١٦.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق، ٦/ ١١١٧.

(٤) نفسه.

العلماء، وأن يطلبه حيث كان؛ إذ إنما يسأل المسلم مَن سأل من العلماء عن نازلة تنزل به ليُخبره بحكم الله تعالى، وحكم محمد ﷺ في ذلك، وما يجب في دين الإسلام في تلك المسألة»[١].

هذه صورة اجتهاد العامي عند ابن حزم، لا تعدو أن تكون استيثاقًا من المستفتي أن ما أفتاه به الفقيه حكم الله أو حكم رسوله ﷺ، وليس الاستيثاق إلا سؤالًا من أربع كلمات: «هكذا أمر الله ورسوله؟»، فإن قال له: نعم، أخذ بقوله، ولم يلزمه أكثر من هذا.

وإذ قد تبيَّن ذلك، فلا وجه لما قاله الشيخ محمد زاهد الكوثري (رحمه الله) من أن «رأي الظاهرية في التقليد قلة تبصُّر في عواقب ما يَرون، وفيه تعطيل المصالح الدنيوية كلها بحمل الأُمَّة على ما لا قِبل لعامتهم به، بل المنصوص المتوارث أن يجري العالِم على ما يعلم، وأن يسأل غيرُ العالمِ العالمَ»[٢]!

فهل في كلام ابن حزم السابق ما يُعطِّل المصالح الدنيوية، أو يحمل العامة على ما لا تُطيق؟! أوَ يُعجز الرجل أن يسأل عن حكم الله، ولا يُعجزه أن يسأل عن مذهب فلان من الأئمة؟ بل الحق ما قرَّره ابن حزم تعليقًا على كلامه السابق في اجتهاد العامي حيث قال: «وهذا الذي قلنا لا يعجز عنه واحد وإن بلغ الغاية في جهله؛ لأنه لا يكون أحد من الناس مسلمًا حتى يعلم أن الله تعالى ربه، وأن النبي ﷺ -وهو محمد بن عبد الله- رسول الله بالدين القيم»[٣].

على أن العامة مراتب: فعامي صِرْفٌ، لا يزيد في سؤاله واجتهاده على ما تقدَّم، وعامي متدرج في طلب العلم، فلا هو بلغ رتبة الاجتهاد بعد، ولا هو بقي مع العامة الأقحاح في رتبتهم، فهذا يزيد اجتهاده بزيادة فَهمه، فيسأل مُفتيه فيما أفتاه: هل صح ذلك عن رسول الله ﷺ، أم لا؟ فإن زاد فَهمه سأل عن المسنَد والمرسَل، والثقة وغير الثقة، فإن زاد سأل عن الأقاويل وحُجَّة كل قائل، ويُفضي ذلك إلى التدرج في مراتب العلم»[٤].

---

(١) الإحكام ٦/ ١١١٧، ١١١٨.

(٢) ورد هذا التعليق بهامش كتاب النبذ، لابن حزم، ص٥٥.

(٣) الإحكام ٦/ ١١١٨. وانظر: ابن حزم حياته وعصره، لأبي زهرة، ٢٧٢-٢٧٤.

(٤) النبذ، ص٥٨.

وليس يخفى أن زيادة الفَهم المذكورة لا تعني زيادة الفِطنة والذكاء الجِبِلّي فحسب، بل ترجع كذلك إلى التدرج في طلب العلم، فمَن بلغ علمه بحيث عرف المسنَد والمرسَل، وأحوال الرواة ونحو ذلك، فليس هو عاميًا صِرفًا، وإنما هو طالب علم مشتغل به، وإذ قد اشتغل بالعلم الشرعي، فلا ينبغي أن يرضى بالأوائل عن الغايات، بل الذي عليه أن يستفرغ وُسعه حتى يستكمل آلة الاجتهاد، ويستقلَّ بالنظر والبحث في النصوص رأسًا؛ فإنه ممن نَفَرَ للتفقُّه، فليؤد لهذه النَّفْرَة حقَّها إلا أن تقعد به مَلَكته. وإن كان مشتغلًا بعلم آخر سوى العلوم الشرعية، أو كان محترفًا أو زارعًا أو صانعًا أو غير ذلك، فهو العامي الصِّرْفُ الذي لا يلزمه إلا السؤال عن حكم الله فحسب.

وصفوة القول أن على كل أحد الاجتهادَ في تعرُّف أحكام دينه: فأما العامي، فاجتهاده السؤال عن حكم الله، وأما العالِم، فاجتهاده معرفة حكم الله من كتابه، أو من سنة نبيه ﷺ. وبين هذين مراتب للعلم على النحو الذي تقدَّم.

وقد أوجب ابن حزم على العالِم إذا سأله العامي: هكذا أمر الله ورسوله؟ أن يجيبه بالنفي أو بالإيجاب. فإن كان قد أفتاه بما هو نص آية، أو حديث، أو إجماع، تعيَّن عليه أن يقول له: نعم. وإن كان قد أفتاه بقياس أو باستحسان، أو برأي له أو لبعض مَن سلف، تعيَّن عليه أن يقول: لا، وإلا كان كاذبًا آثمًا[1].

تعقيب:

اتفق ابن عربي وابن حزم في بحث التقليد والاستفتاء على أمور، واختلفا في أمور. فأما مواضع الاتفاق، فمنحصرة فيما يلي:

أولًا: إنكار التقليد في الدين، والقول بحرمته.

ثانيًا: إنكار التمذهب، وهو التزام مذهب إمام بعينه، وإن عارض قوله الدليل من كتاب أو سنة.

ثالثًا: يتعيَّن على العامي في استفتائه أن يقول لمفتيه: أريد حكم الله أو حكم

---

(١) انظر: الإحكام ٦/ ١١١٨.

رسوله ﷺ، فإن أجابه الفقيه بذلك، أخذ بقوله، وإن أجابه برأي أو بقياس أو بشيء مما سوى النصوص، تركه وسأل غيره من أهل العلم.

رابعًا: لا يلزم العامي البحث عن الدليل إذا قال له العالِم: هذا حكم الله، أو حكم رسوله ﷺ.

خامسًا: اتفاقهما على أن المراد بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل:٤٣]، سؤالهم عن حكم الله أو عن حكم رسوله ﷺ، لا عن آرائهم.

سادسًا: اتفقا على أن العامي لا يسأل إلا صاحب الحديث، لا صاحب الرأي والقياس، وقد مرَّ قول ابن عربي في ذلك. وأما ابن حزم، فقال: «إذا قيل له [العامي] إذا سأل عن أعلم أهل بلده بالدين: هذا صاحب حديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهذا صاحب رأي وقياس، فليسأل صاحب الحديث، ولا يَحِلُّ له أن يسأل صاحب الرأي أصلًا»[1].

وأما مواضع الاختلاف فمنحصرة فيما يلي:

أولًا: أوصى ابن عربي العامي إذا اختلف مفتيان - أن يأخذ بأقرب قوليهما إلى رفع الحرج. أما ابن حزم، فذهب إلى أن عليه التوقف، «والتَّزيُّد من الطلب والبحث حتى يلوح له الحق، أو يموت وهو باحث عن الحق، عالي الدرجة في الآخرة في كلا الأمرين، ولا يؤاخذه الله بتركه أمرًا لم يَلُح له الحق فيه»[2]، ثم علَّل ذلك بأن «الشريعة لا تلزم إلا مَن بلغته وصحَّت عنده»[3]. وقد ذكر حُجَجَ القائلين: يأخذ بالأخف، من نحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥]، وما إلى ذلك، ثم قال: «قد علمنا أن كل ما ألزم الله تعالى فهو يسر»[4].

---

(١) المحلى ١/ ٦٧، ٦٨.

(٢) الإحكام ٦/ ١١٢٦.

(٣) السابق نفسه.

(٤) السابق، ٦/ ١١٢٥.

والسبب في اختلافهما في هذا الموطن أمران؛ أحدهما: أن ابن عربي رأى التيسير ورفع الحرج مما تواترت الأدلة على طلبه والتمسُّك به؛ ولذلك عَدَّه أصلًا يُركَن إليه في الترجيح بين الأدلة عند المجتهد، وفي الترجيح بين أقوال المجتهدين عند العامي.

أما ابن حزم، فلم يتجه عنده ذلك، وإنما رأى الأحكام المشروعة عين التيسير ورفع الحرج. وإن شئت قلت: ذهب ابن عربي إلى رفع الحرج مما شُرع، وذهب ابن حزم إلى أنه عين ما شُرع.

والأمر الآخر: اختلافهما في تقرير اجتهاد كل مجتهد على النحو الذي تقدَّم بيانه.

ثانيًا: ليس في كلام ابن عربي التدرج في مراتب العلم وما ينبني عليه من التدرج في مراتب السؤال والاجتهاد في تعرُّف الحكم، كما هو الحال عند ابن حزم.

ثالثًا: في كلام ابن عربي وجوب تمسُّك العامي بالحديث الضعيف الذي يُعارِضه قول صاحب أو إمام لا يعرف دليله، وليس في كلام ابن حزم الإشارة إلى ذلك.

موجز لآراء الأئمة الأربعة في التقليد:

قال ابن القيم: «قد نهى الأئمة الأربعة عن تقليدهم، وذموا أخذ أقوالهم بغير حُجَّة»[(١)]، وهذا طرف مما نُقل عن كل واحد منهم:

قال الإمام أبو حنيفة ﷺ: «عِلمُنا هذا رأي، وهو أحسن ما قدرنا عليه، ومَن جاءنا بأحسن منه قبلناه»[(٢)]، وقال صاحبه أبو يوسف: «لا يَحِلُّ لأحد أن يقول مقالتنا حتى يعلم من أين قلنا»[(٣)].

وقال الإمام مالك ﷺ: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافَق الكتاب والسُّنة فخذوا به، وكل ما لم يوافق الكتاب والسُّنة فاتركوه»[(٤)]، وقال عند

---

(١) إعلام الموقعين ٢/ ١٨١.

(٢) السابق، ١/ ٧٥.

(٣) السابق، ٢/ ١٨٢.

(٤) جامع بيان العلم ١/ ٧٧٥.

موته: «وددت أني ضُربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطًا، على أنه لا صبر لي على السياط»(١).

وقال الإمام الشافعي ﷺ: «إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله ﷺ، فقولوا بسنة رسول الله ﷺ، ودعوا ما قلت»(٢)، وقال أيضًا: «ما كان الكتاب والسُّنة موجودين، فالعذر عمن سمعمها مقطوع إلا باتباعهما»(٣)، وقال: «لقد ضَلَّ مَن ترك حديث رسول الله ﷺ لقول مَن بعده»(٤). ومن أصرح ما جاء في نهيه الناس عن تقليده ما قاله المزني أولَ مختصره: «اختصرت هذا الكتاب من عِلم محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله، ومن معنى قوله؛ لأُقرِّبه على مَن أراده، مع إعلاميه نهيه عن تقليده وتقليد غيره»(٥).

وقال الإمام أحمد ﷺ: «مِن قلة فقه الرجل أن يُقلِّد دينه الرجال»(٦)، وقال لبعض أصحابه: «لا تُقلِّدني، ولا تُقلِّد مالكًا، ولا الثوري، ولا الأوزاعي، وخُذ من حيث أخذوا»(٧)، وقال أيضًا: «رأي الأوزاعي، ورأي مالك، ورأي سفيان، كله رأي! وهو عندي سواء، وإنما الحُجَّة في الآثار»(٨)، وقال: «مَن رَدَّ حديث رسول الله ﷺ، فهو على شفا هَلَكَة»(٩).

وقد روى ابن عبد البر آثارًا كثيرة عن السلف في ذم التقليد، ثم أعقبها قوله: «وهذا كله لغير العامة؛ فإن العامة لا بُدَّ لها من تقليد علمائها عند النازلة بها؛ لأنها لا تتبين مواقع الحُجَّة، ولا تصل -لعدم الفَهم- إلى علم ذلك؛ لأن العلم درجات، لا سبيل منها

---

(١) إرشاد الفحول، ص٢٦٧.

(٢) الفقيه والمتفقه ١/ ٣٨٩.

(٣) الأم ٧/ ٢٤٦. وانظر: البحر المحيط ٦/ ٥٥.

(٤) الفقيه والمتفقه ١/ ٣٨٦.

(٥) مختصر المزني ١/ ٢.

(٦) إعلام الموقعين ٢/ ١٨٢.

(٧) السابق.

(٨) جامع بيان العلم ٢/ ١٠٨٢.

(٩) الفقيه والمتفقه ١/ ٢٨٩.

إلى أعلاها إلا بنيل أسفلها، وهذا هو الحائل بين العامة وبين طلب الحُجَّة، والله أعلم»[1]، ثم قال: «ولم يختلف العلماء أن العامة عليها تقليد علمائها، وأنهم المرادون بقول الله ﷻ: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [النحل:٤٣]»[2].

ولا تَعارُض بين هذا القول وما ذهب إليه ابن عربي وابن حزم من أن العامة لا تُقلِّد؛ لأن رأي جميعهم أنه يتعيَّن على العامي سؤال أهل العلم عن حكم نازلته، غير أن ابن عربي وابن حزم قد رأيا أن هذا السؤال هو ما كُلِّفه العامي من الاجتهاد، ورآه غيرهما تقليدًا، فآل الخلاف إلى الاصطلاح، والمعنى من ورائه واحد.

وبعدُ، فلعله يتعيَّن في الختام أن أُلِمَّ إلمامًا يسيرًا بمذاهب العلماء في قضيتين عرض لهما ابن عربي في كلامه، وهما: تمذهب العامي، واختياره إذا اختلف عليه العلماء في الفُتيا.

تمذهب العامي:

أنكره ابن عربي، واختلف العلماء فيه علي رأيين[3]:

أحدهما: وجوب ذلك، وهؤلاء اختلفوا: فمنهم مَن خيَّره في مذاهب المجتهدين، ومنهم مَن قَصَرَ التقليد على المذاهب الأربعة، ومن فقهاء هذه المذاهب مَن أوجب اتباع إمامه على كل عامي، كالذي ذهب إليه الرازي والغزالي من «أن الشافعي هو الذي يجب على كل مخلوق عامي تقليده»[4]. قال الزركشي: «وتابعهما على ذلك طائفة»[5]، وبه قال ابن الصلاح[6].

---

(١) جامع بيان العلم ٢/ ٩٨٩.

(٢) السابق نفسه. وانظر: البحر المحيط ٦/ ٢٨٣، ٢٨٤.

(٣) انظر: إعلام الموقعين ٤/ ٢٦١ وما بعدها؛ أدب الفتوى وشروط المفتي وصفة المستفتي، لابن الصلاح، ص١٤٤ وما بعدها.

(٤) البحر المحيط ٦/ ٢٩٢.

(٥) السابق نفسه.

(٦) انظر: أدب الفتوى، ص١٤٨.

والرأي الآخر: قال أصحابه: العامي لا مذهب له؛ لأن مبنى التمذهب على الاختيار، ومبنى الاختيار على الترجيح، وليس لدى العامي علم يُرجّح به، فلم يبق إلا اتباع الهوى، وهو مذموم.

وقطع ابن القيم (رحمه الله) بصواب هذا الرأي، مُحتجًا له بأنه «لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجِب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يتمذهب بمذهب رجل من الأُمَّة، فيُقلّده في دينه دون غيره»[1]، ثم وصف مسألة التمذهب هذه بأنها «بدعة قبيحة حدثت في الأُمَّة، ولم يقل بها أحد من أئمة الإسلام، وهم أعلى رتبة، وأجلُّ قدرًا، وأعلم بالله ورسوله من أن يُلزِموا الناس بذلك»[2]، ثم بنى على هذا الرأي أن للعامي «أن يستفتي مَن شاء من أتباع الأئمة وغيرهم، ولا يجب عليه ولا على المفتي أن يتقيَّد بأحد من الأئمة الأربعة بإجماع الأُمَّة»[3].

اختيار العامي إذا اختلف عليه المُفتون:

ذهب ابن عربي إلى أنه يختار أخفَّ الأقوال، شريطة أن يكون المفتي قد قال له في جواب مسألته: هذا حكم الله، أو حكم رسوله ﷺ.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على سبعة أقوال[4]، فقيل: يأخذ بالأخف؛ وقيل: بالأثقل؛ وقيل: يتخير؛ وقيل: يأخذ بقول الأعلم؛ وقيل: بقول الأورع؛ وقيل: يعدل إلى مُفتٍ آخر، فمَن وافق من الأولين، عمل بقوله؛ وقيل: يتوقف، ويتزيد في البحث والتحري، وهو اختيار ابن حزم، ورجَّحه ابن القيم، ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝٤﴾ [الأحزاب:٤]، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

---

(١) إعلام الموقعين ٤/ ٢٦٢.

(٢) السابق نفسه.

(٣) السابق، ٤/ ٢٦٣. وانظر: إرشاد الفحول، ص٢٧٢.

(٤) انظر: إعلام الموقعين ٤/ ٢٦٤.

الفصل الرابع
الفروع الفقهية عند ابن عربي

- أولًا: أحكام الطهارة
- ثانيًا: أحكام الصلاة
- ثالثًا: أحكام الزكاة
- رابعًا: أحكام الصيام
- خامسًا: أحكام الحج
- سادسًا: متفرقات

توطئة:

آن -وقد فرغت من درس أصول ابن عربي- أن أعرض لدرس فقهه؛ إذ بمجموع الدرسين أبلغُ الغاية التي توخيتها في هذا الكتاب؛ وهي الوقوف على فكره الفقهي.

وفي الحق أن أكثر ما انتهى إليّ من فقهه إنما هو في أحكام العبادات، وهو -مع هذا- لم يستوفها كما هي في كتب الفقهاء؛ إذ لم يبلغنا عنه كتاب فقه مستقل، وإنما أكثر ما استقيته من أحكامه من كتابه «الفتوحات» وليس كتاب فقه، وإنما هو كتاب تصوف. نعم، تكاثرت فيه العلوم وتنوعت المعارف، ولكن ينتظم جميعها سلك التصوف.

من أجل ذلك لا ترى فيه تلك التفاريع التي أُترِعت بها كتب الفقه، ولا تجد فيه تلك الأدلة التي تَزخَرُ بها تآليف الفقهاء، وإنما هو الترجمة للمسألة يعقبها ذكر ما للعلماء فيها من الخلاف، ذكرًا مجملًا لا تفصيل فيه، حتى إذا بلغ الرأي الذي يوافق اجتهاده لم يزد على أن يقول: «وبه أقول»، اللهم إلا في مسائل يسيرة يُفصِّل فيها القول نوع تفصيل، وقد يخرج عن جميع ما حكاه من الأقوال، مختارًا لنفسه رأيًا لا سلف له فيه، أو يكون له سلف ولكن رأيه غير مشتهر، فأهملته عامةُ كتب الفقه حاشا الأمهات، وهو -في كل ذلك- لا يذكر دليلًا ولا يُقيم حُجَّة ولا يُورِد برهانًا، وإن فعل فلا يُسهِب ذلك الإسهاب الذي ينقع غلة الظامئ لتعرف منازعه في استنباط الأحكام تعرُّفًا كاملًا لا لبس فيه.

وقد كنت أظن، بادي الرأي، أن فقيهًا لا يعتمد من الأدلة إلا الكتاب والسُّنة والإجماع، ولا يعتبر في اجتهاده إلا ظواهر النصوص - حقيق بأن أعرف دليله بأيسر نظرة، فإذا انضاف إلى ذلك أني قد ألممت بأصوله وعرفت مآخذه في النظر والاستدلال، فحريٌّ ألا يَئُودني بحث أو تعترضني عِقَابٌ ... كنت أظن ذلك، وأرى أن الكتب التي جمعت آيات الأحكام، وتلك التي استوعبت أحاديثها خير مُعِين في هذا الأمر، فما هو إلا أن أُطالع آيات الباب وأحاديثه حتى أقف على الدليل الذي استند إليه ابن عربي فيما ذهب إليه، وقد أستعين في ذلك بصنيع الفقهاء المُتقدِّمين ممن وافقوا ابن عربي أو وافقهم هو في الحكم ... وكذلك سوَّلت لي نفسي، فإذا الأمر بخلاف ما خُيِّل إليَّ؛ فليس الشأن أن أقف على النصوص وقوفه، وإنما الشأن أن أتفقه فيها تفقهه، وما كل

أحد من المُتقدِّمين وافق ابن عربي في الحكم قد وافقه في الدليل؛ فقد يتفق الفقيهان في رأي وهما يَصدُران عن دليلين مختلفين!

وقد طال عهدي بالرجل، فرأيت من عجيب نظره واستنباطه من الأصلين في مختلف المعارف والعلوم ما كاد يصرفني عن هذا الأمر كله، لولا داعية البحث وضرورته، فعالجت هذه الداعية بما ظننته يَفِي بها، وقدرت تلك الضرورة بقدرها، وجعلت ألتمس الأدلة لأقواله ما أمكن، وهي تلوح لي حينًا وتَنبَهِمُ عليَّ أحيانًا كثيرة؛ فإني وإن كنت قد توفرت على درس أصوله، فليس تخريج أقواله في الفروع وابتناؤها عليها أمرًا ميسورًا، وإنما هي مرتبة من مراتب الاجتهاد، فكيف والقائم بها ناشئٌ غَضُّ الإهاب!! هي كثوبٍ سابغٍ فَضْفَاض أُلبِسَهُ قَزَمٌ!

وقد كان اللازم أن أسلك في هذا الفصل الطريق التي اتخذتها في أسلافه؛ فأقارن بين ابن عربي وغيره من فقهاء المذاهب، غير أني عدلت عن ذلك لأمرين:

أحدهما: أن ابن عربي ما نُسِب في كتب القدماء إلا إلى الظاهرية، وفي بعضها إلى ابن حزم خاصة، وقد دلّنا البحث الأصولي على أن الرجل وإن كان ظاهري النزعة، فليس حزميًا؛ إذ بينه وبين ابن حزم خلاف في مسائل شتى من الأصول، وإن كان قد وافقه في بعض، فقد وافق غيره أيضًا، وما كل وِفاق بين فقيهين، أحدهما مُتقدِّم والآخر متأخر، بقاضٍ أن اللاحق منهما مُقلِّدٌ للسابق، وإلا لم يكن بعد زمان الصحابة ﷺ مجتهد.

فلذلك كان الاقتصار في المقارنة على ابن حزم أنفع في التحقُّق من تلك الدعوى التي تناقلتها كتب القدماء.

والأمر الآخر: أن ابن عربي -كما أسلفت- قلَّ أن يذكر دليلًا أو يُورد حُجَّة، وقد ألزمت نفسي أن أوجِّه رأيه، وأستخرج أدلته، فكان توفير الهمة على ذلك أَولى من التوزُّع في كتب الفقهاء؛ إذ هو أَبيَن وأجلى لفكره الفقهي، المقصود الأول لهذا الكتاب.

ومع هذا، فثمَّة مسائل تتسع فيها المقارنة نوع اتساع، لتَعُمَّ المذاهب الأربعة زيادةً على ابن حزم، وهي المسائل التي خالف فيها ابن عربي هذه المذاهب جميعًا.

ثـم إنـي اقتصرت من المسـائل على الخلافيات فحسـب؛ أعني بين ابـن عربي وابن حزم، واخترت من بينها ما يزيد على خمسين مسألة يتوزع أكثرها على أبواب العبادات، وأقلُّها على ما عدا ذلك من أبواب الفقه، وتوخيت في هذا الاختيار أمورًا:

الأول: المسائل التي لابن عربي فيها كلام مسهب؛ لأن ذلك أبين لفكره الفقهي.

الثاني: المسائل التي شَذَّ فيها، فأغرب أو انفرد.

الثالث: المسائل التي بدا لي فيها أنه خالَف عن أصوله.

وقد انتظم هذا الفصل طائفة من مسائل الفقه تندرج تحت الأبواب الآتية:

أولًا: الطهارة.

ثانيًا: الصلاة.

ثالثًا: الزكاة.

رابعًا: الصيام.

خامسًا: الحج.

سادسًا: متفرقات.

أولًا: أحكام الطهارة

وفيه ثماني عشرة مسألة:

المسألة الأولى: ما تُزالُ به النجاسة:

المَحال التي يتعيَّن إزالة النجاسة عنها شرعًا ثلاثة: الثوب، والبدن، والمساجد.

وقد اتفق ابن عربي وابن حزم على أن النجاسة تُزال من هذه المَحال إما بالماء -إن وجد- وإلا فبالتراب، ثم اختلفا، فذهب ابن عربي إلى أن «كل ما يزيل عينها، فهو مزيل من تراب وحجر ومائع»[(١)]، خلافًا لابن حزم الذي ذهب إلى أنه «لا طهر إلا بالماء، أو بالتراب عند عدم الماء»[(٢)].

والسبب في اختلافهما أن ابن عربي راعى المعنى المعقول في تطهير النجاسات، وأن «المقصود زوال عينها الموجود أو المتوهم»[(٣)]، فإذا زال عين النجاسة بأي جِرم طاهر فقد طهر المحل.

أما ابن حزم، فراعى أن التطهير ما ورد في النصوص إلا بالماء أو بالتراب، واحتج بحديث حذيفة مرفوعًا: «فُضِّلْنَا عَلَى النَّاسِ بِثَلَاثٍ»، فذكر منها: «وَجُعِلَتْ لَنَا الأَرْضُ كُلُّهَا مَسْجِدًا، وَجُعِلَتْ تُرْبَتُهَا لَنَا طَهُورًا، إِذَا لَمْ نَجِدِ المَاءَ»[(٤)]، ثم قال: «ولا شك في أن كل غسل مأمور به في الدين فهو تطهُّر، وليس كل تطهُّر غسلًا؛ فصح أنه لا طهر إلا بالماء، أو بالتراب عند عدم الماء»[(٥)].

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٧٥.

(٢) المحلى ١/ ١٠٥.

(٣) الفتوحات ١/ ٤٧٧. ووجه ذلك أنه قد قسَّم الطهارة قسمين: «طهارة غير معقولة المعنى، وهي الطهارة من الحدث المانع من الصلاة، وطهارة من النجس، وهي معقولة المعنى؛ فإن معناها النظافة». السابق، ١/ ٤٦٩.

(٤) صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب جعلت الأرض لي مسجدًا.

(٥) المحلى ١/ ١٠٥.

المسألة الثانية: الماء تُلاقيه النجاسة ولا تُغيِّر أحد أوصافه:

اتفقا على أن الماء إذا خالطته النجاسة، ولم تُغيِّر أحد أوصافه، أنه طهور سواء ما قلَّ منه أو كثر[1]، واستثنى ابن حزم الماء الدائم يبول فيه إنسان، فإنه يَحرُم عليه الوضوء منه أو الغسل فيه، وله أن يشرب منه، ولغيره الوضوء والغسل والشرب جميعًا، كل ذلك ما لم يُغيِّر البول أحد أوصاف الماء، وكذلك لو تَغوَّط فيه أو بال خارجًا منه فجرى البول حتى أصاب ذلك الماء، فله أن يتوضأ ويغتسل ويشرب، سواء هو أو غيره[2].

وموضع الخلاف بينهما في بعض ما جاء في هذا الاستثناء عند ابن حزم، فإن ابن عربي أطلق القول بطهارة الماء الذي لم تُغيِّر النجاسة لونه أو طعمه أو رائحته؛ فاقتضى هذا الإطلاق أن مَن بال في ماء دائم فله أن يتوضأ منه ويغتسل فيه، ما لم يؤثر بوله في الماء، خلافًا لابن حزم كما تقدَّم.

والسبب في اختلافهما في هذا الموطن أن ابن عربي راعى معقولية المعنى، ولم يرَ وجهًا للتفرقة بين البائل وغيره ما دام على حاله، لم تؤثر فيه النجاسة شيئًا؛ لأنه من المُحال أن يكون الماء الواحد العين طهورًا لشخص غير طهور لآخر؛ إذ العبرة إنما هي بالمستعمَل لا بالمستعمِل، وهذا الماء لم يزل على إطلاقه، لم تُغيِّره النجاسة في لون ولا في طعم ولا في رائحة، فأي معنى للتفرقة في جواز التطهُّر به بين مَن بال فيه وغيره؟!

أما ابن حزم، فلم يعتبر شيئًا سوى ظاهر حديثين فيهما نهي مَن بال في الماء الدائم عن الوضوء به أو الاغتسال فيه.

فأما الحديث الأول، فما رواه أبو هريرة ﷺ عن النبي ﷺ، قال: «لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي المَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَتَوَضَّأُ مِنْهُ»[3]، وأما الحديث الآخر، فقوله ﷺ: «لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي المَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي، ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ»[4].

---

(١) انظر: الفتوحات ١/ ٤٣٥؛ المحلى ١/ ١٣٥.

(٢) انظر: المحلى ١/ ١٣٥، ١٣٦.

(٣) رواه الترمذي في: جامعه -وقال حسن صحيح: كتاب الطهارة، باب ما جاء في كراهية البول في الماء الراكد؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد. وصححه الألباني. صحيح سنن الترمذي ١/ ٢١ (٥٨).

(٤) متفق عليه -واللفظ للبخاري: صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب البول في الماء الدائم؛ صحيح =

ولعل ابن عربي رأى أن المقصود من هذين الحديثين النهي والردع عن البول في الماء الراكد؛ فإنه إذا كان ذلك توارد عليه الناس لحاجة الإنسان، فنجس وكان من قبل طاهرًا، وفسد وكان من قبل صالحًا، وفي ذلك من المَضرَّة ما لا يخفى. أما إذا بال المرء في ماء دائم لا يجري، فلم يتغيَّر أحد أوصافه، فإن ذلك الماء لم يزل على أصل طهوريته، والنجاسة الحالَّة فيه عارض لا يُؤبَه له؛ إذ لا أثر له في الحس، و«الأمور العوارض لا يُعارَض بها الأصول، ولا تقدح فيها»[1].

المسألة الثالثة: استقبال القِبلة أو استدبارها عند التخلي:

ذهب ابن عربي إلى جواز ذلك مطلقًا، في الفضاء وفي البنيان، ثم قال: «والتَّنزُّه عن ذلك أَولى وأفضل»[2].

أما ابن حزم، فقال: «لا يجوز استقبال القِبلة واستدبارها للغائط والبول، لا في بنيان ولا في صحراء»[3].

والسبب في اختلافهما اختلاف أحاديث الباب، فمما يشهد لرأي ابن حزم قوله ﷺ: «إِذَا أَتَيْتُمُ الغَائِطَ فَلا تَسْتَقْبِلُوا القِبْلَةَ وَلا تَسْتَدْبِرُوهَا، بِبَوْلٍ وَلا غَائِطٍ وَلَكِنْ شَرِّقُوا أَوْ غَرِّبُوا»[4]، وقوله ﷺ: «إِذَا جَلَسَ أَحَدُكُم عَلَى حَاجَتِهِ، فَلا يَسْتَقْبِلِ القِبْلَةَ وَلا يَسْتَدْبِرْهَا»[5].

ومما يشهد لقول ابن عربي ما رواه الشيخان عن ابن عمر رضي الله عنه، قال: «لقد ارتَقَيتُ يومًا على ظَهرِ بَيتٍ لنا، فرأيتُ رسول الله ﷺ على لَبِنَتَينِ مُستَقبِلًا بيتَ المقدسِ لِحَاجَتِهِ»[6]، وفي لفظ عند مسلم: «قَاعِدًا لِحَاجَتِهِ مُسْتَقبِلَ الشَّامِ، مُستَدبِرَ القِبلَةِ»،

= مسلم: كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد.

(١) الفتوحات ١/ ٤٢٣.

(٢) السابق، ١/ ٤٧٧.

(٣) المحلى ١/ ١٩٣.

(٤) متفق عليه -واللفظ لمسلم: صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب لا تستقبل القِبلة بغائط أو بول؛ صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب الاستطابة.

(٥) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب الاستطابة.

(٦) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب مَن تبرَّز على لبنتين؛ صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب الاستطابة.

وحديث عائشة، قالت: ذكر عند رسول الله ﷺ قوم يكرهون أن يستقبلوا بفروجهم القِبلة، فقال: «أَرَاهُم قَدْ فَعَلُوهَا! اسْتَقْبِلُوا بِمَقْعَدَتِي القِبْلَةَ»[١]، وحديث جابر: «نَهَى نَبِيُّ اللهِ ﷺ أَنْ نَسْتَقْبِلَ القِبْلَةَ بِبَوْلٍ، فَرَأَيْتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْبَضَ بِعَامٍ يَسْتَقْبِلُهَا»[٢].

وقد تكلَّم ابن حزم في حديثَي عائشة وجابر، رضي الله عنهما، من حيث السَّند.

فأما حديث عائشة، فأعلَّه ببعض رواته، وهو خالد بن أبي الصلت، قال ابن حزم: «مجهول، لا يُدرى مَن هو»[٣]، وتعقَّبه ابن مُفَوَّز، فقال: «هو مشهور بالرواية، معروف بحمل العلم، لكن حديثه معلول»[٤]، قال الحافظ ابن حجر: «وذكره أسلم بن سهل في تاريخ واسط، وحكى عن سفيان بن حسين، قال: كنا نأتي خالد بن أبي الصلت، وكان عينًا لعمر بن عبد العزيز بواسط، وكانت له هيئة»[٥].

وأما حديث جابر، فأعلَّه ابن حزم بأبان بن صالح، قال: «ليس بالمشهور»[٦]، لكن قال الحافظ في هذا الحديث: «صحَّحه البخاري فيما نقله عنه الترمذي، وحسَّنه هو والبزار، وصحَّحه أيضًا ابن السكن، وتوقَّف فيه النووي لعنعنة ابن إسحاق، وقد صرَّح بالتحديث في رواية أحمد وغيره، وضعَّفه ابن عبد البر بأبان بن صالح، ووهم في ذلك؛ فإنه ثقة باتفاق، وادعى ابن حزم أنه مجهول، فغلط»[٧].

---

(١) رواه أحمد في عدة مواضع من المسند ١٧/ ٥٠١، ٦١١، ٦١٤ (٢٤٩٤٤)، (٢٥٣٧٦)، (٢٥٣٨٨)، ١٨/ ٨٥ (٢٥٧٧٥)؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الرخصة في استقبال القِبلة بالغائط والبول في الكنيف دون الصحاري. قال النووي في: شرحه على مسلم ٢/ ١٥٧: «إسناده حسن». وأفاض الشيخ أحمد شاكر في تحقيق هذا الحديث حتى انتهى إلى أنه صحيح على شرط مسلم. انظر: حاشيته على المحلى ١/ ١٩٨. وضعَّفه الألباني، انظر: ضعيف سنن ابن ماجة، ص٢٧ (٦٨).

(٢) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الرخصة في استقبال القِبلة عند قضاء الحاجة؛ والترمذي في: جامعه، وحسَّنه: كتاب الطهارة، باب ما جاء من الرخصة في استقبال القبلة بغائط أو بول؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك في الكنيف وإباحته دون الصحاري. والحديث حسَّنه الألباني، صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٥٨ (٢٦١).

(٣) المحلى ١/ ١٩٦.

(٤) تهذيب التهذيب ٣/ ٩٨.

(٥) السابق نفسه.

(٦) المحلى ١/ ١٩٨.

(٧) التلخيص الحبير ١/ ١٨٢.

ومع هذا، فلو صحَّت أحاديث الرخصة عند ابن حزم لم يعمل بها؛ جريًا على قاعدته في الأصول من الحكم بنسخ الموافق من النصين لمعهود الأصل إذا تعارضا، ولم يُعلم المتأخر منهما، ولا شك أن استقبال القِبلة للحاجة واستدبارها كانا مباحين قبل النهي، ثم كان النهي؛ فعلمنا أن الإباحة الأصلية قد نُسِخت، ثم روي ما يدل على الترخُّص في ذلك من فعله ﷺ، فلم ندرِ: أكان ذلك قبل النهي أم بعده، ولكنَّا على يقين من أن النهي نَسَخ الإباحة الأصلية في زمان ما، ولسنا على يقين من أنه نُسخ بعد، «ومن الباطل المحرم ترك اليقين بالظنون، وأخذ المتيقَّن نَسْخه، وترك المتيقَّن أنه ناسخ»[(١)].

أما ابن عربي، فقوله بالجواز لا يخلو: إما أنه حمل النهي على التنزيه، أو أنه جرى على أصله في الترجيح بين الدليلين المتعارضين إذا لم يُعلم المتأخر منهما، وهو القول بأقربهما إلى رفع الحرج، وليس يخفى أن إباحة التوجُّه في الحاجة إلى أية جهة أوسع من تخصيص بعض الجهات بالمنع من ذلك؛ فإن مع كل نهي حرجًا بلا شك.

على أن الوجه الأول أظهر؛ إذ فيه الجمع بين النصين، وهو أَولى من إهمال أحدهما.

أما استحبابه التَّنزُّه عن ذلك، فوجهه تعظيم القِبلة والعمل بالأحوط، والله أعلم.

المسألة الرابعة: طهارة الرجل بفضل طَهور المرأة:

أجاز ذلك ابن عربي، ومنع منه ابن حزم[(٢)].

والسبب في اختلافهما اختلاف أحاديث الباب؛ فعن الحكم بن عمرو الغفاري: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُورِ المَرْأَةِ»[(٣)]، وعن عبد الله بن سَرجِس:

---

(١) المحلى ١/ ١٩٦.

(٢) انظر: الفتوحات ١/ ٤٣٧؛ المحلى ١/ ٢١١.

(٣) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب النهي عن الوضوء بفضل المرأة؛ والترمذي في: جامعه، وحسَّنه: كتاب الطهارة، باب ما جاء في كراهية فضل طهور المرأة؛ والنسائي في: الصغرى: كتاب المياه، باب النهي عن فضل وضوء المرأة؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب النهي عن الرخصة بفضل وضوء المرأة. والحديث سكت عنه أبو داود، وحكى النووي عن البخاري تضعيفه. انظر: شرح النووي على مسلم ٢/ ٢٤١.

«أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ وَضُوءِ الْمَرْأَةِ»[1]، فهذان الخبران يشهدان لقول ابن حزم.

وعن ابن عباس رضي الله عنهما: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يَغْتَسِلُ بِفَضْلِ مَيْمُونَةَ»[2]، وعنه عن ميمونة رضي الله عنها: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ تَوَضَّأَ بِفَضْلِ غُسْلِهَا مِنَ الجَنَابَةِ»[3]،وعنه أيضًا قال: «اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِي جَفْنَةٍ، فَأَرَادَ رَسُولُ اللهِ ﷺ أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهُ، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا، فَقَالَ: إِنَّ المَاءَ لَا يُجْنِبُ»[4]، فهذه الأحاديث تشهد لما ذهب إليه ابن عربي.

والسبب في اختلافهما عين ما تقدَّم في المسألة قبل هذه.

من أحكام الوضوء:

المسألة الخامسة: المضمضة:

اختلفا في حكمها، فقال ابن عربي: «هي من فرائض الوضوء عندنا بالسُّنة»[5]،

---

(1) رواه ابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب النهي عن فضل وضوء المرأة. وصحَّحه الألباني، صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٦٥ (٣٠٠).

(2) رواه مسلم في: صحيحه: كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة.

(3) رواه أحمد في: المسند ١٦/ ٣٣١ (٢٦٦٨٠)؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الرخصة بفضل وضوء المرأة. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٦٥ (٢٩٨).

(4) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الماء لا يجنب؛ والترمذي في: جامعه، وقال حسن صحيح: كتاب الطهارة، باب ما جاء في الرخصة في فضل طهور المرأة. والحديث عند أحمد بلفظ: «إِنَّ المَاءَ لَيْسَ عَلَيْهِ جَنَابَةٌ»، أو «لا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ». المسند ١٨/ ٣٣١ (٢٦٦٨١). وقد أعلَّ ابن حزم هذا الحديث، المحلى ١/ ٢١٤؛ لأنه من رواية سِماك بن حرب عن عكرمة، وسِماك يقبل التلقين؛ فضعف حديثه. لكن رواه عن سِماك شعبة، قال الحافظ: «وهو لا يحمل عن مشايخه إلا صحيح حديثهم». فتح الباري ١/ ٣٦٠. وقد روى الحاكم هذا الحديث من طريقَي شعبة والثوري عن سِماك أيضًا. المستدرك: كتاب الطهارة، باب الوضوء أو الغسل من فضل غسل المرأة. قال الحاكم: هذا حديث صحيح في الطهارة ولم يخرجاه، ولا يحفظ له علة، ووافقه الذهبي.

(5) الفتوحات ١/ ٧٨٤.

وحكى ابن حزم القول بوجوبها عن حماد بن أبي سليمان، وابن أبي ليلى، والزُّهري[١]، وذهب هو إلى أنها سنة، فقال: «ليست المضمضة فرضًا، وإن تركها فوضوءه تام، وصلاته تامة، عمدًا تركها أو نسيانًا»[٢].

ودليله على ذلك أنه «لم يصح بها عن رسول الله ﷺ أمر، وإنما هي فعله ﷺ، وقد قدَّمنا أن أفعاله ﷺ ليست فرضًا، وإنما فيها الايتساء به ﷺ؛ لأن الله تعالى إنما أمرنا بطاعة أمر نبيه ﷺ، ولم يأمرنا بأن نفعل فعله»[٣].

على أن في الباب حديثًا قوليًّا صحيحًا، فيه الأمر بالمضمضة، وهو حديث لَقِيط بن صَبِرة، أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا توضَّأتَ فمَضْمِض»[٤]، وغالب ظني أن ابن حزم قد سها عن هذا الحديث؛ إذ لو ذكره لأوجب به المضمضة في الوضوء؛ فإن الأمر عنده -كما هو عند ابن عربي- على الوجوب ما لم تصرفه القرائن إلى الندب أو الإباحة، وبعيد أن يكون الحديث لم يصح عنده؛ فإنه ما أحدث له ذكرًا، ومن عادته أن يروي في المسألة ما صح وما لم يصح، ثم يبيِّن وجه الضعف في ما لم يصح مما حمله على عدم الأخذ به، فلمَّا لم يفعل في هذه المسألة، ولم يذكر هذا الحديث غلب على ظني أنه سها عنه، والله أعلم.

المسألة السادسة: المسح على العِمَامة:

ذهب ابن عربي إلى جواز ذلك للمريض دون الصحيح، فقال: «لو لبس العمامة للزينة لم يَجُز له المسح عليها، بخلاف المريض الذي يشد العمامة على رأسه لمرضه، فما ورد ما يُقاوِم نص القرآن في هذه المسألة»[٥].

---

(١) انظر: المحلى ٢/ ٥٠، ٥١.

(٢) السابق ٢/ ٤٨.

(٣) السابق ٢/ ٤٩.

(٤) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب في الاستنثار. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن أبي داود ١/ ٣٠ (١٣١). ولَقِيط بن صَبِرة هو ابن عبد الله بن المُنْتَفِق بن عامر بن عقيل بن كعب بن ربيعة بن عامر بن صعصعة العامري. صحابي، روى عن النبي ﷺ، وروى عنه ابنه عاصم. انظر: الإصابة ٥/ ٦٨٥.

(٥) الفتوحات ١/ ٤٢٣.

وسبب مصيره إلى ذلك أن المسح على العمامة «خلاف مدلول الآية؛ فإنه لا يُفهم من الرأس العمامة، فإن تغطية الرأس أمر عارض»[1]، ثم قال: «اعلم أن الأمور العوارض لا يعارَض بها الأصول، ولا تقدح فيها، والذي ينبغي لك أن تنظر ما السبب الموجِب لطرد ذلك العارض، فلا يخلو: إما أن يكون مما يُستغنى عنه، أو يكون مما يحصل الضرر بفقده فلا يُستغنى عنه. فإن استغنى عنه فلا حكم له في إزالة حكم الأصل، وإن لم يستغن عنه وحصل الضرر بفقده كان حكمه حكم الأصل وناب منابه. وإن بقي من الأصل جزء ما، ينبغي أن يُراعى ذلك الجزء الذي بقي ولا بُدَّ، ويبقى ما بقي من الأصل ينوب عنه هذا الأمر العارض الذي يحصل الضرر بفقده، هذا مذهبنا»[2].

ففي هذه العبارة العمل بقاعدتين من قواعد الضرورة:

إحداهما: الضرورات تُبيح المحظورات، وهي ظاهرة في إجازته المسح على العمامة لمَن كان يشدها على رأسه لعِلَّة، وقد كان ذلك محظورًا عليه وهو صحيح.

والأخرى: الضرورة تُقدَّر بقدرها، وهي ظاهرة في إيجابه مراعاة الجزء البادي من الرأس في المسح، وأن يصيبه الماء ضرورة.

أما ابن حزم، فقال: «كل ما لُبس على الرأس من عمامة، أو خِمار، أو قَلَنسُوة، أو بَيْضة، أو مِغْفَر أو غير ذلك - أجزأ المسح عليها، المرأة والرجل سواء في ذلك، لعِلَّة أو غير علة»[3].

وفي الباب أحاديث، منها حديث عمرو بن أمية الضَّمْرِيّ، قال: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَمْسَحُ عَلَى عِمَامَتِهِ وَخُفَّيْهِ»[4]، وحديث بلال: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ مَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٢٣.

(٢) السابق نفسه.

(٣) المحلى ٢/ ٥٨.

القَلَنسُوة: لباس للرأس مختلف الأنواع والأشكال، والبَيْضة: الخوذة، والمِغْفَر: زَرَدٌ يُنسج من الدروع على قدر الرأس، يُلبس تحت القَلَنسُوة.

(٤) رواه البخاري في: صحيحه: كتاب الوضوء، باب المسح على الخفين.

وعمرو بن أُمَيَّة هو ابن خويلد بن عبد الله، أبو أمية. صحابي مشهور، له أحاديث. أسلم منصرف المشركين عن أُحُد، وبعثه النبي ﷺ إلى النجاشي في زواج أم حبيبة، وإلى مكة؛ فحمل خُبيبًا من خشبته.كان من =

وَالخِمَارِ»[1]، وحديث المغيرة قال: «تَوَضَّأَ النَّبِيُّ ﷺ وَمَسَحَ عَلَى الخُفَّيْنِ وَالعِمَامَةِ»[2]، وفي بعض روايات هذا الحديث أن المسح كان على الناصية والعمامة جميعًا[3]، وحديث بلال: أن رسول الله ﷺ قال: «امْسَحُوا عَلَى الخُفَّيْنِ وَالخِمَارِ»[4].

فظاهر هذه الأحاديث جواز المسح على العمامة وحدها إلا حديث المغيرة، فإن في بعض رواياته أن المسح كان على العمامة والناصية جميعًا، فعمل ابن حزم بمقتضى هذا الظاهر، وجوَّز -كما مرَّ- المسح على العمامة أو على الخِمار أو ما أشبه مطلقًا، لعِلَّة ولغير علة، المرأة والرجل في ذلك سواء.

أما ابن عربي، فذهب إلى أن ما ورد من الأحاديث لا «يُقاوِم نص القرآن في هذه المسألة»[5]، يعني قوله تعالى: ﴿ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ ﴾ [المائدة:٦]، ومراده بكونها لا تُقاومه أن الدلالة فيها غير مقطوع بها، كما هي في القرآن، وإنما هي محتملة لكون المسح إنما كان على العمامة مع الناصية كما نص عليه حديث المغيرة ﵁، غير أن الراوي إنما سكت في الأحاديث الأخرى عن ذكر الرأس لكونها معلومًا مسحها بنص القرآن، والسكوت عما يُعلم جائز.

وعلى هذا، فغاية ما تدل عليه الأحاديث في مجموعها أمران؛ أحدهما: أن الواجب

= رجال العرب جرأة ونجدة.عاش إلى خلافة معاوية، ومات بالمدينة قبل الستين. انظر: الطبقات الكبرى ٤/ ٢٣٣، ٢٣٤؛ الإصابة ٤/ ٦٠٢، ٦٠٣.

(١) رواه مسلم في: صحيحه: كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة.
قال ابن الأثير: «الخِمار: أراد به العمامة؛ لأن الرجل يغطي بها رأسه، وذلك إذا كان قد اعتمَّ عمة العرب، فأدارها تحت الحنك، فلا يستطيع نزعها في كل وقت». النهاية، مادة (خمر).

(٢) رواه الترمذي في: جامعه، وقال حسن صحيح: كتاب الطهارة، باب ما جاء في المسح على العمامة. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن الترمذي ١/ ٣١، ٣٢ (٨٧).

(٣) ذكرها الترمذي أيضًا. انظر: السابق. وهي في: صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة.

(٤) رواه أحمد في: المسند ١٧/ ١٦٢، ١٦٣ (٢٣٧٧٧)، (٢٣٧٧٨).

(٥) الفتوحات ١/ ٤٢٣.

مسح بعض الرأس لا جميعها، والآخر: أن مَن توضأ وهو مُعْتَمٌّ يُستحب له أن يمسح -مع ناصيته- على عمامته، وهذا مذهب الشافعية[١].

قال الخطابي: «الأصل أن الله تعالى فرض مسح الرأس، فلا يُترك الأصل المتيقَّن وجوبه للحديث المحتمل»[٢]، وقال النووي: «ثبت بالقرآن وجوب مسح الرأس، وجاءت الأحاديث الصحيحة بمسح الناصية مع العمامة، وفي بعضها مسح العمامة ولم تذكر الناصية، فكان محتملًا لموافقة الأحاديث الباقية ومحتملًا لمخالفتها؛ فكان حملها على الاتفاق وموافقة القرآن أولى»[٣].

وأما إجازة ابن عربي المسح على العمامة للمريض الذي يشدها على رأسه، فدليله حديث ثوبان، قال: «بَعَثَ رَسُولُ اللهِ ﷺ سَرِيَّةً فَأَصَابَهُمُ البَرْدُ، فَلَمَّا قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ شَكَوْا إِلَيْهِ مَا أَصَابَهُمْ مِنَ البَرْدِ، فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَمْسَحُوا عَلَى العَصَائِبِ وَالتَّسَاخِينِ»[٤]، ففي هذا الحديث أن المسح على العصائب كان لضرورة، والضرورات تُقدَّر بقَدرِها؛ فيُراعى من الرأس ما ظهر، وهو قول ابن عربي كما أسلفت.

المسألة السابعة: صفة طهارة الرِّجلين في الوضوء:

اختلفا في هذه المسألة، فذهب ابن عربي إلى التخيير بين المسح والغسل، ثم قال: «والجمع أَولى»[٥]، وقال أيضًا: «اعلم أن الغسل يتضمن المسح بوجه، فمَن غسل فقد

---

(١) انظر: الأم ١/ ٢٢؛ المجموع ١/ ٤٣٨.

(٢) معالم السنن ١/ ٤٩.

(٣) المجموع ١/ ٤٤٠.

(٤) رواه أحمد في: المسند ١٦/ ٢٩١ (٢٢٢٨٣)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب المسح على العمامة؛ والحاكم -وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي. المستدرك: كتاب الطهارة، باب المسح على العصائب والتَّسَاخِين والعمامة. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن أبي داود ١/ ٣٠ (١٣٣). العصائب جمع عصابة: «وهي كل ما عصبت به رأسك من عمامة، أو منديل، أو خرقة». النهاية، مادة (عصب). والتَّسَاخِين: «هي الخِفَاف، ولا واحد لها من لفظها، وقيل: واحدها تَسخان، وتِسخين، وتَسخن، والتاء فيها زائدة». السابق، مادة (تسخن).

(٥) الفتوحات ١/ ٤٢٥.

اندرج المسح فيه، ومَن مسح فلم يغسل إلا في مذهب مَن يرى وينقل عن العرب أن المسح لغة في الغسل، فيكون من الألفاظ المترادفة»(١).

وبالتخيير وجواز المسح قال جماعة من السلف، منهم: علي بن أبي طالب، وابن عباس، والحسن، وعكرمة، والشَّعبي، وابن جرير الطبري(٢).

وذهب ابن حزم -وهو قول الجماهير- إلى وجوب غسل الرّجلين(٣).

وفي المسألة قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ﴾ [المائدة:٦]، بالقراءتين في قوله تعالى: ﴿ وَأَرۡجُلَكُمۡ ﴾، بنصب اللام وخفضها(٤).

وقد ذهب مَن أوجب الغسل إلى أن قراءة الفتح في قوله تعالى: ﴿ وَأَرۡجُلَكُمۡ ﴾، إنما هي بالعطف على قوله سبحانه: ﴿ وَأَيۡدِيَكُمۡ ﴾، وفصل بمسح الرأس تنبيهًا على وجوب الترتيب في الوضوء، وتأولوا قراءة الجر -وهي قراءة سبعية- بأنها للجوار(٥)،

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٢٥. جاء في: لسان العرب، مادة (مسح): «يقال للرجل إذا توضأ قد تمسح، والمسح يكون مسحًا باليد وغسلًا». وراجع: النهاية، مادة (مسح)؛ الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٩٤. وقال أبو حيان: «روي عن أبي زيد أن العرب تُسمّي الغسل الخفيف مسحًا، ويقولون: تمسحت للصلاة؛ بمعنى غسلت أعضائي». البحر المحيط ٣/ ٤٣٨.

(٢) انظر: المحلى ٢/ ٥٦؛ نيل الأوطار ١/ ٣٠٣. وحكى الحافظ في: فتح الباري ١/ ٣٢٠، رجوع مَن قال بذلك من الصحابة، وقال: «قال عبد الرحمن بن أبي ليلى: أجمع أصحاب رسول الله ﷺ على غسل القدمين».

(٣) انظر: المحلى ٢/ ٤٩، ٥٦.

(٤) قراءة الخفض عن ابن كثير وحمزة وأبي عمرو، وقراءة النصب عن نافع وابن عامر والكسائي، وعن عاصم روايتان: رواية أبي بكر عنه بالخفض، ورواية حفص عنه بالنصب. انظر: كتاب السبعة في القراءات ٢٤٢، ٢٤٣.

(٥) انظر: نيل الأوطار ١/ ٣٠٣، ٣٠٤. وقال الأخفش في توجيه قراءة الخفض: «يجوز الجر على الإتباع، وهو في المعنى: الغسل؛ نحو هذا جحر ضبٍّ خربٍ، والنصب أسلم وأجود من هذا الاضطرار». معاني القرآن ١/ ٢٧٧. وذكر أبو حيان لهذه القراءة أربعة تأويلات:

أحدها: المجاورة، قال: «وهو تأويل ضعيف جدًا، ولم يرو إلا في النعت حيث لا يلبس، على خلاف =

وساعدهم على ذلك تواتر الغسل من فعل النبي ﷺ[1].

ولم يرتضِ ابن حزم -مع قوله بالغسل- هذا التأويل، وإنما ذهب إلى أن القرآن نزل بالمسح في كلتا القراءتين. فأما قراءة الفتح، فبالعطف على موضع ﴿ بِرُءُوسِكُمْ ﴾، وأما قراءة الخفض، فبالعطف على لفظها[2]، قال: «وهكذا جاء عن ابن عباس: نزل القرآن بالمسح؛ يعني في الرّجلين في الوضوء»[3]، وسبب اختياره لهذا الإعراب في قراءة النصب أنه «لا يجوز أن يُحال بين المعطوف والمعطوف عليه بقضية مبتدأة»[4]؛ «لأنه إشكال وتلبيس وإضلال، لا بيان»[5]، ثم ذهب إلى أن هذا الحكم القرآني منسوخ بالسُّنة، بحديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، قال: تخَلّف النبي ﷺ عنا في سَفْرة سافرناها، فأدركنا وقد أرهقنا العصرُ، فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا، فنادى بأعلى صوته: «وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ» مرتين أو ثلاثًا[6]، ففي هذا الخبر زيادة على حكم ما في الآية،

= فيه». البحر المحيط ٣/ ٤٣٧. وثانيها: أن الأرجل مجرورة بفعل محذوف يتعدى بالباء؛ أي وافعلوا بأرجلكم الغسل، وحذف الفعل وحرف الجر، قال: «وهذا تأويل في غاية الضعف». السابق. وثالثها: أنها معطوفة على الرءوس، لكن لا يفيد هذا العطف الاشتراك في الحكم، وإنما هو تنبيه على وجوب الاقتصاد في الماء في طهارة الرّجلين؛ إذ كانتا مظنة الإسراف في ذلك. قال أبو حيان مُعلّقًا على هذا التأويل: «وهو -كما ترى- في غاية التلفيق، وتعمية في الأحكام». السابق. ورابعها: العطف على الرءوس، وهو قول مَن قال: نزل القرآن بالمسح.

(١) انظر: نيل الأوطار ١/ ٣٠٣، ٣٠٤؛ الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٩٣.

(٢) انظر: المحلى ٢/ ٥٦؛ الإحكام ٤/ ٦٤٩.

(٣) المحلى ٢/ ٥٦.

(٤) السابق نفسه. قال أبو حيان تعليقًا على مَن جعل الأرجل -في قراءة النصب- معطوفة على الأيدي: «فيه الفصل بين المتعاطفين بجملة ليست باعتراض، بل هي منشئة حكمًا، وقال أبو البقاء: هذا جائز بلا خلاف، وقال الأستاذ أبو الحسن بن عصفور -وقد ذكر الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه- قال: وأقبح ما يكون ذلك بالجمل، فدل قوله هذا على أنه يُنزّه كتاب الله عن هذا التخريج». البحر المحيط ٣/ ٤٣٨.

(٥) الإحكام ٤/ ٦٤٩.

(٦) متفق عليه -واللفظ للبخاري: صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب غسل الرّجلين، ولا يمسح على القدمين؛ صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب وجوب غسل الرّجلين بكمالهما.
والإرهاق: الإدراك والغشيان. انظر: فتح الباري ١/ ٣١٩؛ النهاية، مادة (رهق).

وما جاء من الأخبار يُجيز مسح الرّجلين، والأخذ بالزائد لازم، لأنه ناسخ[1].

أما ابن عربي، فذهب إلى أن آية الوضوء محتملة -في القراءتين- للمسح والغسل جميعًا، غير أنه رأى أن القول بالمسح تشهد له قراءة النصب أيضًا؛ وذلك بأن تكون الواو في قوله تعالى: ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ واو المعية، وما بعدها مفعول معه. قال: «مذهبنا أن الفتح في اللام لا تُخرجه عن المسح؛ فإن هذه الواو قد تكون واو (مع)، وواو المعية تنصب، تقول: قام زيد وعمرًا، واستوى الماء والخشبةَ، وما أنت وقصعةً من ثَريد، ومررت بزيد وعمرًا؛ تريد مع عمرو، وكذلك مَن قرأ: ﴿ وَٱمْسَحُوا۟ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾، بفتح اللام، فحُجَّة مَن يقول بالمسح في هذه الآية أقوى؛ لأنه يشارك القائل بالغسل في الدلالة التي اعتبرها، وهي فتح اللام، ولم يشاركه مَن يقول بالغسل في خفض اللام»[2].

على أن هذا التوجيه الإعرابي الذي ذكره ابن عربي في قراءة النصب لا يستقيم على قاعدة المفعول معه، الذي من شرطه أن يكون مشاركًا لما قبل واو المعية في زمن حدوث الفعل، وهذا ما يُفرّق بين الواو التي لمجرد العطف والواو التي بمعنى مع. قال الإستراباذي، ممثلًا: «فزيد في: سرتُ وزيدًا، مشارك للمتكلم في السَّير في وقت واحد؛ أي وقع سيرهما معًا، وفي قولك: سرتُ أنا وزيدٌ، بالعطف، يشاركه في السَّير، لكن لا يلزم كون السَّيرَين في وقت واحد»[3].

فعلى هذا لا يصح إعراب قوله تعالى: ﴿ وَأَرْجُلَكُمْ ﴾ مفعولًا معه إلا بتقدير وجوب مسح الأرجل في زمن مسح الرأس، وهذا ما لا قائل به. والأوجَه في الإعراب ما ذكره ابن حزم من أن قراءة النصب بالعطف على موضع ﴿ بِرُءُوسِكُمْ ﴾، والله أعلم.

---

(١) انظر: المحلى ٢/ ٥٦.

(٢) الفتوحات ١/ ٤٢٥.

(٣) شرح الرضي على كافية ابن الحاجب ٢/ ٣٣. وقطع ابن هشام بأن المفعول معه لم يَرِد في كتاب الله قط إلا وجهًا في إعراب (شركاءكم) في قوله تعالى: ﴿ فَأَجْمِعُوٓا۟ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ﴾ [يونس:٧١]. انظر: مغني اللبيب ٢/ ٤١٥.

وبقي الحديث الذي احتجَّ به ابن حزم في وجوب الغسل، وجعله ناسخًا للآية، وهو قوله ﷺ: «وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ»، ولا أعلم -على التحقيق- ما وجه الدلالة فيه على ما أراد! ولعله أدلُّ على جواز المسح منه على وجوب الغسل؛ لأن نفرًا من الصحابة لم يكونوا ليُقدِموا على مسح أرجلهم -كما ورد في الحديث- إلا وقد تقدَّم لهم علم بجواز ذلك، ولكنهم لم يُوفُّوا المسح حقَّه، وتركوا أعقابهم لم يبلغها الماء، فلما رأى النبي ﷺ ذلك قال ما قال، ونبَّههم على وجوب أن يَعُمَّ الماء -في المسح أو في الغسل- القدمين على الحَدِّ الذي ذكره القرآن.

ويشهد لهذا الفَهم ما وقع في بعض روايات هذا الحديث عند مسلم؛ إذ فيها أن القوم توضأوا وهم عِجال، فانتهينا إليهم، وأعقابهم تلوح لم يمسها الماء، فقال رسول الله ﷺ: «وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ»، فنَصَّت هذه الرواية -وهي زيادة ثقة مقبولة- على أن المسح لم يَعُمَّ الأعقاب؛ فكان الوعيد على عدم إتمام المسح حتى يبلغ من الرِّجلين الحَدَّ الذي ذكره الله تعالى في كتابه، لا على كونهم مسحوا ولم يغسلوا؛ ولهذا قال ابن رشد مُعلِّقًا على الحديث: «الوعيد إنما تَعلَّق فيه بترك التعميم لا بنوع الطهارة، بل سكت عن نوعها، وذلك دليل على جوازها، وجواز المسح هو أيضًا مروي عن بعض الصحابة والتابعين»[1].

فالحاصل أن فرض الرِّجلين في الوضوء أن يعمهما الماء مسحًا أو غسلًا، والمُكلَّف مُخيَّر فيهما: إن شاء مسح وإن شاء غسل، «فالمسح بظاهر الكتاب، والغسل بالسُّنة ومحتمل الآية بالعدول عن الظاهر منها»[2].

المسألة الثامنة: صفة طهارة الرِّجلين قبل إدخالهما في الخُفِّ ليجوز المسح عليه:

عن المغيرة بن شعبة رضي الله عنه، قال: كنت مع النبي ﷺ في سفر، فأهوَيتُ لأنزع خُفَّيه، فقال: «دَعْهُمَا، فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ»، فمسح عليهما[3].

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقصد ١/ ١٦.

(٢) الفتوحات ١/ ٤٢٥.

(٣) متفق عليه -واللفظ للبخاري: صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب إذا أدخل رجليه وهما طاهرتان؛ صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب المسح على الخُفَّين.

في هـذا الحديث الدلالة على شرط طهارة الرّجلين في المسح على الخُفَّين. وقد اختلف ابن عربي وابن حزم في معناها، فذهب الأول إلى أنها النظافة من النجس[١]، وذهب الآخر إلى أن المراد بالطهارة الوضوء، فلا يجوز المسح على الخُفَّين إلا لمَن كان متوضئًا قبل إدخال رجليه فيهما[٢].

والسبب في اختلافهما إبهام لفظ الطهارة في الحديث؛ فإنه مُحتمِلٌ لكلا الوجهين، فيُطلب الترجيح من مكان آخر، وقد جاء في بعض طرق الحديث عن المغيرة ﷺ، قال: وضأتُ النبي ﷺ في سفر، فغسل وجهه وذراعيه، ومسح برأسه ومسح على خُفَّيه، فقلت: يا رسول الله، ألا أنزع خُفَّيك؟ قال: «لَا، إِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا وَهُمَا طَاهِرَتَانِ، ثُمَّ لَمْ أَمْشِ حَافِيًا بَعْدُ»[٣].

فقوله ﷺ: «ثُمَّ لَمْ أَمْشِ حَافِيًا بَعْدُ» فيه إشعار بأن مراده بالطهارة النظافة؛ إذ الوضوء لا ينقضه أن يمشي المرء حافيًا، ولا أن تمسَّ قدميه نجاسةٌ، فلم يبقَ إلا أن يكون قوله ﷺ: «فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ» في الرواية الأولى مرادًا به الطهارة من النجس، والله أعلم.

من نواقض الوضوء:

المسألة التاسعة: النوم:

ذهب ابن عربي إلى أن النوم ليس بحدث، ولا يوجِب وضوءًا إلا إذا أيقن النائم أنه أحدث في حال نومه، فيتوضأ للحدث لا للنوم، قال: «فالناقِض للوضوء هو الحدث لا النوم، وإن شكَّ في الحدث، فالشكُّ غير مؤثر في الطهارة؛ فإن الشرع لم يعتبر الشك في هذا الموضوع»[٤].

---

(١) انظر: الفتوحات ١/ ٤٣٢، وبهذا قال داود. وانظر: نيل الأوطار ١/ ٣٢٥؛ فتح الباري ١/ ٣٧٠.

(٢) انظر: المحلى ٢/ ٨٠، ٨١.

(٣) رواه أحمد في: المسند ١٤/ ٨٤ (١٨٠٥٩). قال الهيثمي: «رجاله رجال الصحيح». مجمع الزوائد ١/ ٢٦٠.

(٤) الفتوحات ١/ ٤٣٩.

وبهذا قال جماعة من السلف، منهم: أبو موسى الأشعري، وابن عمر، وسعيد بن المسيب، وأبو مِجلَز، وحميد الأعرج، وشعبة، ومكحول، وعبيدة السلماني(١).

وقال ابن حزم: «النوم في ذاته حَدَثٌ ينقض الوضوء، سواء قلَّ أو كثر، قاعدًا أو قائمًا، في صلاة أو غيرها، أو راكعًا كذلك، أو ساجدًا كذلك، أو متكئًا، أو مضجعًا، أيقن مَن حواليه أنه لم يُحدث أو لم يوقنوا»(٢). وحُكِي هذا الرأي عن أبي هريرة، وأبي رافع، وعروة بن الزبير، وعطاء، والحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وعكرمة، والزُّهري، والمزني وغيرهم(٣).

واحتجَّ لرأيه بحديث صفوان بن عسَّال ﷺ، قال: « كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَأْمُرُنَا إِذَا كُنَّا سَفْرًا أَنْ لا نَنْزِعَ خِفَافَنَا ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ وَلَيَالِيهِنَّ، إلا مِنْ جَنَابَةٍ، وَلَكِنْ مِنْ غَائِطٍ وَبَوْلٍ وَنَوْمٍ»(٤)، ووجه الدلالة في هذا الحديث اقتران النوم -وهو المختلف فيه- بالغائط والبول المجمع عليهما؛ فدَلَّ على أن حكمه حكمهما، لكن قال الشوكاني: «لا يخفى ضعف دلالة الاقتران وسقوطها من الاعتبار عند أئمة الأصول»(٥). هذا، والمعهود في ابن حزم ألا يحتج بالظنون، وكم نعى في كتبه على المُتذرِّعين بها، فالعجب ههنا أن يرى الاقتران بمجرده دالًا على وحدة الحكم!

أما ما ذهب إليه ابن عربي من أن النوم ليس حَدَثًا، ولا هو ناقض للوضوء، فلعل حُجَّته في ذلك حديث أنس بن مالك ﷺ، قال: «أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ، وَالنَّبِيُّ ﷺ يُنَاجِي

---

(١) انظر: المحلى ١/ ٢٢٤؛ شرح النووي على مسلم ٢/ ٣٠٩؛ نيل الأوطار ١/ ٣٣٩. وقد حكى النووي في المسألة ثمانية مذاهب. انظر: شرحه على مسلم ٢/ ٣٠٩.

(٢) المحلى ١/ ٢٢٢.

(٣) انظر: السابق، ١/ ٢٢٣.

(٤) رواه الترمذي في: جامعه -وقال: حسن صحيح: كتاب الطهارة، باب المسح على الخُفَّين للمسافر والمقيم؛ والنسائي في: الصغرى:كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخُفَّين للمسافر؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم. وحسَّنه الألباني، انظر: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٧٩ (٣٨٧)

(٥) نيل الأوطار ١/ ٣٤٠.

رَجُلًا، فَلَمْ يَزَلْ يُنَاجِيهِ حَتَّى نَامَ أَصْحَابُهُ، ثُمَّ جَاءَ فَصَلَّى بِهِمْ»، وفي رواية من طريق شعبة عن قتادة، قال: سمعت أنسًا يقول: «كان أصحابُ رسولِ الله ﷺ ينامون، ثم يُصلُّون ولا يَتوضَّأون» قال: سمعته من أنس؟ قال: إي والله![1]، وحديث ابن عمر ﵄: أن رسول الله ﷺ شُغِل عنها [صلاة العشاء] ليلة، فأخَّرها حتى رقدنا في المسجد، ثم استيقظنا، ثم رقدنا، ثم استيقظنا، ثم خرج علينا النبي ﷺ، ثم قال: «لَيْسَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ يَنْتَظِرُ الصَّلَاةَ غَيْرُكُمْ»[2].

فليس في هذين الخبرين ذكر للوضوء من النوم، بل في حديث أنس التصريح بأن الصحابة ﵃ كانوا ينامون، ثم يصلون ولا يتوضأون. قال الشوكاني: «ويبعد جهل الجميع منهم كونه ناقضًا»[3].

على أن ابن حزم لم يرَ للاحتجاج بهذين الحديثين وما في معناهما وجهًا؛ «لأنه ليس في شيء منها أن رسول الله ﷺ علم بنوم مَن نام ولم يأمره بالوضوء، ولا حُجَّة لهم إلا فيما عَلِمه النبي ﷺ فأقرّه، أو فيما أمر به، أو فيما فعله»[4].

وفي الباب حديث علي ﵁ مرفوعًا: «إِنَّ السَّهَ وِكَاءُ العَيْنِ، فَمَنْ نَامَ فَلْيَتَوَضَّأْ»[5]، وهو حاسم لمادة الخلاف لو صح، لكنه مختلف فيه؛ فضعَّفه ابن حزم[6]، وأبو حاتم[7]،

---

(١) صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب الدليل على أن نوم الجالس لا ينقض الوضوء.

(٢) متفق عليه -واللفظ للبخاري: صحيح البخاري: كتاب مواقيت الصلاة، باب النوم قبل العشاء لمَن غُلِب؛ صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب وقت العشاء وتأخيرها.

(٣) نيل الأوطار ١/ ٣٤٠.

(٤) المحلى ١/٢٢٨، ٢٢٩.

(٥) رواه أحمد في: المسند ١/ ٥٤٦ (٨٧٨)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من النوم.
والسَّه: «حلقة الدبر، وهو الاست، وأصلها سته بوزن فرس، وجمعها أستاه كأفراس، فحُذفت الهاء وعوض منها الهمزة، فقيل: است». النهاية، مادة (سهه). والوكاء: «الخيط الذي تشد به الصرة والكيس وغيرهما». السابق، مادة (وكا).

(٦) انظر: المحلى ١/ ٢٣١.

(٧) انظر: التلخيص الحبير ١/ ٢٠٨.

وحسَّنه المنذري وابن الصلاح والنووي[1]، ومن المُحدِّثين: الشيخ أحمد شاكر[2]، والألباني[3].

ولعل ابن عربي ممن لم يصح عنده الحديث، فلم يقل به.

وعلى هذا، فوجه ما ذهب إليه أنه لم يرَ في حديث صفوان الدلالة على كون النوم حَدَثًا، ولا أنه موجِب بنفسه الوضوء، فبقي حكم الأصل وهو الطهارة، ويعتضد ذلك عنده بفعل الصحابة ﭫ في حضرة النبي ﷺ؛ إذ يبعد عدم اطلاعه ﷺ على حالهم، ويبعد كذلك -كما قال الشوكاني- جهل جميعهم بكون النوم ناقضًا، ويبعد -ثالثًا- ألا تتوفر هممهم للسؤال عن أمر لا ينفك عنه واحد منهم، والله أعلم.

المسألة العاشرة: لمس النساء:

ذهب ابن عربي إلى أن لمس المرأة لا ينقض الوضوء، ثم قال: «والاحتياط أن يتوضأ للخلاف الذي في هذه المسألة، في اللامس والملموس»[4]، خلافًا لابن حزم الذي ذهب إلى أن اللمس عمدًا ينقض وضوء الرجل والمرأة جميعًا، سواء في ذلك الأقارب والأجانب، وسواء كان اللمس باليد أو بغيرها من الأعضاء، ولا تُعتبر اللذة في شيء من ذلك كله[5].

والسبب في هذا الخلاف اختلافهما في معنى قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[6] [النساء:٤٣]، فذهب ابن عربي إلى أن المراد بالملامسة الجماعُ كناية، وذهب ابن حزم إلى أنها اللمس حقيقة.

---

(١) انظر: التلخيص الحبير ١/ ٢٠٨.

(٢) انظر: حاشيته على المحلى ١/ ٢٣٢، وقد صرَّح بصحته في: حاشيته على المسند ١/ ٥٤٦.

(٣) انظر: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٧٩ (٣٨٦).

(٤) الفتوحات ١/ ٤٤٠.

(٥) انظر: المحلى ١/ ٢٤٤.

(٦) اختلف القُرَّاء في هذه الآية، فقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وأبو عمرو وابن عامر: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ﴾ بالألف ههنا وفي [المائدة:٦]، وقرأ حمزة والكسائي: { أَوْ لَمَسْتُمُ } بغير ألف ههنا، وفي المائدة مثله. انظر: كتاب السبعة في القراءات، ص٢٣٤.

ولعل مما عدل بابن عربي عن إجراء اللفظ على ظاهره وجود أحاديث في الباب تصلح قرينة لذلك.

فمنها: حديث عروة، عن عائشة: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبَّلَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِهِ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ»، قلت: ما هي إلا أنت؟ فضحكت[1]. ومن طريق إبراهيم التيمي، عن عائشة: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبَّلَهَا وَلَمْ يَتَوَضَّأْ»[2]. وحديث القاسم بن محمد، عن عائشة أيضًا، قالت: «إِنْ كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ لَيُصَلِّي، وَإِنِّي لَمُعْتَرِضَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ اعْتِرَاضَ الجِنَازَةِ،

---

(١) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من القُبلة؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من القُبلة. وقد أنكر ابن حزم هذا الحديث؛ لأنه من رواية أبي رَوْق، وهو ضعيف، عن عروة المزني وهو مجهول، وكذلك روي من طريق الأعمش عن أصحاب له لم يسمهم، عن عروة المزني أيضًا. انظر: المحلى ١/ ٢٤٥.

وفيما قال نظر؛ لأن أبا رَوْق هو عطية بن الحارث الهمداني، «قال أحمد والنسائي: ليس به بأس، وقال ابن معين: صالح، وقال أبو حاتم: صدوق، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال يعقوب بن سفيان: لا بأس به». تهذيب التهذيب ٧/ ٢٢٤؛ ولذلك قال الشيخ أحمد شاكر في: حاشيته على المحلى ١/ ٢٤٥: «لم أر أحدًا ضعَّفه غير ابن حزم». وللحديث طريق ثالثة عند أحمد في: المسند ١٨/ ٤٧ (٢٥٦٤٢)؛ وأبي داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من القُبلة؛ والترمذي في: جامعه: كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القُبلة؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من القُبلة، وهي رواية وكيع، عن الأعمش، عن حبيب -هو ابن أبي ثابت- عن عروة، عن عائشة. وعند أحمد وابن ماجة التصريح بأن عروة المذكور هو عروة بن الزبير، لا عروة المزني. وقد صحَّح أبو داود في: سننه، في الباب المذكور سلفًا سماعَ حبيب من عروة بن الزبير. وفي الحق أن مَن تأمَّل متن الحديث قطع بأن راويه عروة بن الزبير، لا عروة المزني؛ إذ لم يكن هذا المزني ليجرؤ على أن يقول لأم المؤمنين: ما هي إلا أنت! ولو جرؤ سفاهةً لم تَلْقَه هي بالضحك إقرارًا؛ فدلَّ ذلك على أن الحديث من رواية عروة بن الزبير، ابن أخت عائشة، رضي الله عنها، كما جاء في بعض الروايات، ومَن رواه عن عروة المزني غلط فيه. وراجع: عون المعبود شرح سنن أبي داود ١/ ٢٠٩. ولذلك صحَّحه الألباني في: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٨٢ (٤٠٦). وراجع تحقيق الشيخ أحمد شاكر لهذه الطريق الثالثة في: حاشيته على الترمذي ١/ ١٨٩-١٩١.

(٢) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من القُبلة؛ والنسائي في: الصغرى: كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القُبلة. وقال أبو داود: هو مرسَل؛ إبراهيم التيمي لم يسمع من عائشة. وقال النسائي: ليس في هذا الباب حديث أحسن من هذا الحديث، وإن كان مرسَلًا. لكن قال السندي في: حاشية السندي على النسائي ١/ ١٨٥: «قد جاء موصولًا عن إبراهيم، عن أبيه، عن عائشة. ذكره الدارقطني، وبالجملة فقد رواه البزار بإسناد حسَنه؛ فالحديث حُجَّة بالاتفاق».

حَتَّى إِذَا أَرَادَ أَنْ يُوتِرَ، مَسَّنِي بِرِجْلِهِ»[1]. وعنه، عن عائشة، قالت: «بِئْسَمَا عَدَلْتُمُونَا بِالكَلْبِ وَالحِمَارِ، لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَرَسُولُ اللهِ ﷺ يُصَلِّي وَأَنَا مُضْطَجِعَةٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ القِبْلَةِ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَزَ رِجْلَيَّ فَقَبَضْتُهُمَا»[2]. وحديث أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن عائشة، قالت: «كُنْتُ أَنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَرِجْلَايَ فِي قِبْلَتِهِ، فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي فَقَبَضْتُ رِجْلَيَّ، فَإِذَا قَامَ بَسَطْتُهُمَا. قَالَتْ: وَالبُيُوتُ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ فِيهَا مَصَابِيحُ»[3].

ففي هذه الأحاديث ذكر القُبلة واللمس، والصلاةُ دون وضوء من شيء من ذلك؛ فدلَّ على أن الملامسة المذكورة في القرآن إنما هي الجماع خاصة، وهذا مما تعرفه العرب في لسانها، وهو قول ابن عباس، قال الشوكاني: «وقد صرَّح البحر ابن عباس، الذي علَّمه الله تأويل كتابه، واستجاب فيه دعوة رسوله بأن اللمس المذكور في الآية هو الجماع»[4].

وقد يقال: في قراءة حمزة والكسائي: { أَوْ لَمَسْتُمُ } دون ألف، وهي صريحة في أن المراد ما سوى الجماع. والجواب: أن اللمس يُطلق في اللسان، ويُراد به الجماع أيضًا، قال القاضي ابن العربي: «قال المبرد: لمستم: وطئتم»[5]، وقال أبو عبيدة معمر بن المثنى في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾: «اللِّماس النكاح: لمستم، ولامستم أكثر»[6].

وقد يقال: فإن الله ﷻ ذكر الجنابة أولًا، فما وجه إرادة الجماع في قوله: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ فيكون تكرارًا؟ والجواب: أنه ما كُلُّ مُجامِع يكون جُنُبًا، ولا كل جنابة

---

(١) رواه أحمد في: المسند ١٨/ ١٦٦ (٢٦١١٢)؛ والنسائي في: الصغرى: كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من مس الرجل امرأته من غير شهوة. وصحَّح الحافظ ابن حجر إسناده. انظر: التلخيص الحبير ٣/ ٢٨٤.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب هل يغمز الرجل امرأته عند السجود لكي يسجد؟

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب الصلاة على الفراش؛ صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدى المصلي.

(٤) نيل الأوطار ١/ ٣٤٦.

(٥) أحكام القرآن ١/ ٥٦٤.

(٦) مجاز القرآن ١/ ١٢٨.

تكون عن جماع. فأما وجه الأول، فقد يكسل الرجلُ؛ فلا يكون جُنُبًا عند مَن لا يرى الغسل إلا من الإنزال، وهو قول ابن عربي كما سيأتي. وأما وجه الثاني، فبيِّنٌ في الاحتلام؛ وإذا افترق المعنيان، فليس تكرارًا.

على أن من رأي ابن حزم أنه لو سلمنا بصحة الأحاديث السابقة، وبأن اللمس، بشهوة وبغير شهوة، غير ناقض للوضوء - فإن ما في الآية شرع زائد، وهو الحكم بأن اللمس بمجرده ناقض؛ فيتعيَّن الأخذ بهذه الزيادة؛ لأنها المخالفة لمعهود الأصل، فهي ناسخة بيقين، وما عداها منسوخ بيقين أيضًا[١].

والحق أنه لا ينبغي أن يُصار إلى النَّسخ إلا إذا تعارض النصان من كل وجه، وفي هذه المسألة يرتفع التعارض إذا تؤولت الملامسة المذكورة في الآية بالجماع، وهو ما لا تُنكره العرب في مخاطباتها؛ فتعيَّن القول بهذا، والله أعلم.

المسألة الحادية عشرة: مس الذَّكَر:

ذهب ابن عربي إلى أن مَن مس ذكره فلا وضوء عليه[٢]، خلافًا لابن حزم الذي أوجب الوضوء من ذلك ما كان عمدًا، وسواء كان بظاهر اليد أم بباطنها، أو بالذراع، وسواء كان بلذة أم بغير لذة، وسواء كان الممسوس لصاحبه أم لغيره، إلا أن يكون المس بالفخذ أو الساق أو الرجل من نفسه، فإنه غير ناقض للإجماع[٣].

فقد اختلفا فيما وقع من المس عمدًا، والسبب في اختلافهما حديثان تعارضا:

أحدهما: حديث بُسْرة بنت صفوان، أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِذَا مَسَّ أَحَدُكُم ذَكَرَهُ، فَلْيَتَوَضَّأْ»[٤]، وفي رواية: أنها سمعت رسول الله ﷺ ذكر ما يُتوضأ منه،

---

(١) انظر: المحلى ١/ ٢٤٤- ٢٤٨.

(٢) انظر: الفتوحات ١/ ٤٤٠.

(٣) انظر: المحلى ١/ ٢٣٥.

(٤) رواه مالك في: الموطأ: كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الفرج؛ وأحمد في: المسند ١٨/ ٤٩٧ (٢٧١٦٨)، (٢٧١٦٩)، (٢٧١٧٠)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر؛ والترمذي في: جامعه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر. قال الترمذي: حديث حسن =

فقال: «وَيُتَوَضَّأُ مِنْ مَسِّ الذَّكَرِ»[1]، وفي هذه الرواية من العموم ما ليس في الأولى. فهذا الحديث يشهد لقول ابن حزم.

والحديث الآخر: حديث قيس بن طلق، عن أبيه، قال: قال رجل: يا رسول الله، أيتوضأ أحدنا إذا مس ذكره في الصلاة؟ قال: «هَلْ هُوَ إِلَّا مِنْكَ، أَوْ بَضْعَةٌ مِنْكَ»[2]، وفي رواية: يا نبي الله، ما ترى في مس الرجل ذكره بعدما يتوضأ، فقال: «هَلْ هُوَ إِلَّا مُضْغَةٌ مِنْهُ»، أو قال: «بَضْعَةٌ مِنْهُ»[3].

وهذا الحديث وإن صح عند ابن حزم، فليس بحُجَّة من وجهين:

أحدهما: «أن هذا الخبر موافق لما كان الناس عليه قبل ورود الأمر بالوضوء من مس الفرج، هذا لا شك فيه. فإذ هو كذلك، فحُكمه منسوخ يقينًا حين أمر رسول الله ﷺ بالوضوء من مس الفرج، ولا يَحِلُّ ترك ما تيقن أنه ناسخ، والأخذ بما تيقن أنه منسوخ»[4].

= صحيح، وحكى عن البخاري قوله: «أصح شيء في هذا الباب حديث بُسْرة»؛ والحاكم في: المستدرك: كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، وصحَّحه على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي.
وبُسْرة هي بنت صفوان بن نوفل بن أسد، من المبايعات، وورقة بن نوفل عمها، وليس لصفوان عَقِب إلا من قِبَل بُسْرة، وهي زوج معاوية بن مغيرة بن أبي العاص، وهي جدة عبد الملك بن مروان، أم أمه. راجع: ترجمة الحاكم لها في الباب السابق الذكر.

(١) رواه النسائي في: الصغرى: كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن النسائي ١/ ٣٦-١٥٨.

(٢) رواه أحمد في: المسند ١٢/ ٥١٦ (١٦٢٤٧)؛ والنسائي في: الصغرى: كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من ذلك [مس الذكر].

(٣) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك؛ والترمذي في: سننه: كتاب الطهارة، باب ما جاء في ترك الوضوء من مس الذكر؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك. قال الحافظ ابن حجر: «صحَّحه عمرو بن علي الفَلَّاس، وقال: هو عندنا أثبت من حديث بُسْرة، ورُوي عن ابن المديني أنه قال: هو عندنا أحسن من حديث بُسْرة. والطحاوي، وقال: إسناده مستقيم غير مضطرب، بخلاف حديث بُسْرة، وصحَّحه أيضًا ابن حبان، والطبراني، وابن حزم. وضعَّفه الشافعي، وأبو حاتم، وأبو زرعة، والدارقطني، والبيهقي، وابن الجوزي». التلخيص الحبير ١/ ٢١٩. والبضعة (بفتح الباء وقد تكسر): القطعة من اللحم، والمعنى: وهل هو إلا جزء منك، كما أن القطعة من اللحم جزء من اللحم. انظر: النهاية، مادة (بضع).

(٤) المحلى ١/ ٢٣٩.

والآخر: «أن كلامه ﷺ: «هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْهُ» دليلٌ بَيِّنٌ على أنه كان قبل الأمر بالوضوء منه؛ لأنه لو كان بعده لم يقل ﷺ هذا الكلام، بل كان يُبيِّن أن الأمر بذلك قد نُسخ، وقوله هذا يدل على أنه لم يكن سَلَفَ فيه حُكم أصلًا، وأنه كسائر الأعضاء»(١).

والجواب عن هذين الوجهين على وفق أصول ابن عربي فيما يلي:

أما الوجه الأول، فالترجيح بين النصين المتعارضين اللذين لا يُعرف المتأخرُ منهما موضوع خلاف بين ابن عربي وابن حزم، فالأول يعمل بأقربهما إلى رفع الحرج؛ ولذلك عوَّل على حديث طلق. وأما ابن حزم، فقاعدته العمل بالمخالف لمعهود الأصل، والحُكم بنسخ معارضه؛ ولذلك أخذ بحديث بُسْرة.

وأما الوجه الآخر، فهو -مع وجاهته من حيث الاستدلال والمعنى- معارَضٌ بمثله في حديث طلق؛ وهو ما ذكره السندي من أن «عدم انتقاض الوضوء بمس الذكر قد عُلِّل بعِلَّة دائمة، وهي أن الذَّكَر بضعة من الإنسان؛ فالظاهر دوام الحكم بدوام عِلَّته، ودعوى أن حديث قيس بن طلق منسوخ لا تعويل عليها»(٢).

ولا يقال: هذا لا يستقيم على أصول ابن عربي؛ فإنه لا يقول بتعليل الأحكام؛ ولذلك ترك العمل بالقياس! لأنه يجاب عن ذلك بأنه ما أنكر العلة المنصوصة، وإنما أنكر طردها في غير الموضع الذي ورد النص عليها فيه، فالباب غير الباب.

وفي المسألة أحاديث تشهد لخبر بُسْرة، منها حديث أم حبيبة، قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «مَنْ مَسَّ فَرْجَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»(٣)، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ،

---

(١) المحلى ١/ ٢٣٩.

(٢) حاشية السندي على النسائي ١/ ١٨٠.

(٣) رواه ابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر. وفي إسناده انقطاع؛ لأنه من رواية مكحول الدمشقي عن عنبسة بن أبي سفيان، وقد قال البخاري وأبو زرعة وهشام بن عمار وأبو مسهر وغيرهم: إنه لم يسمع من عنبسة، ثم إن مكحولًا مُدلِّس، وقد رواه بالعنعنة؛ فوجب ترك حديثه. انظر: مصباح الزجاجة ١/ ١٩١. لكن حكى المجد ابن تيمية تصحيحه عن أحمد وأبي زرعة. انظر: منتقى الأخبار: كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس القُبُل.

قال: «مَنْ أَفْضَى بِيَدِهِ إِلَى ذَكَرِهِ، لَيْسَ دُونَهُ سِتْرٌ، فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ»(١)، لكن فيهما اختلاف، فمِن مُصحّح ومِن مُضعّف، والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة: أكل لحوم الإبل:

في هذه المسألة حديثان:

أحدهما: حديث جابر بن سَمُرة ﷺ: أن رجلًا سأل رسول الله ﷺ: أتوضأ من لحوم الغنم؟ قال: «إِنْ شِئْتَ فَتَوَضَّأْ، وَإِنْ شِئْتَ فَلَا تَوَضَّأْ»، قال: أتوضأ من لحوم الإبل؟ قال: «نَعَم، فَتَوَضَّأْ مِنْ لُحُومِ الإِبِلِ» قال: أصلي في مرابض الغنم؟ قال: «نَعَم»، قال: أصلي في مبارك الإبل ؟ قال: «لا»(٢).

والآخر: حديث البراء بن عازب ﷺ، قال: سُئل رسول الله ﷺ عن الوضوء من لحوم الإبل، فقال: «تَوَضَّؤُوا مِنْهَا»، وسُئل عن لحوم الغنم، فقال: «لا تَوَضَّؤُوا مِنْهَا»، وسُئل عن الصلاة في مبارك الإبل، فقال: «لا تُصَلُّوا فِي مَبَارِكِ الإِبِلِ؛ فَإِنَّهَا مِنَ الشَّيَاطِينِ»، وسُئل عن الصلاة في مرابض الغنم، فقال: «صَلُّوا فِيهَا؛ فَإِنَّهَا بَرَكَةٌ»(٣).

وقد اتفق ابن عربي وابن حزم على وجوب الوضوء من لحوم الإبل عملًا بهذين الحديثين، واختلفا في كونها ناقضة للطهارة، فقال ابن عربي: «بالوضوء من لحوم الإبل

---

(١) رواه أحمد في: المسند ٨/ ٣٠٤ (٨٣٨٥). وفي إسناده يزيد بن عبد الملك النوفلي، ضعيف متفق على ضعفه. انظر: تهذيب التهذيب ١١/ ٣٤٧، ٣٤٨. لكن رواه الحاكم وصحّحه في: المستدرك: كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب الوضوء من لحوم الإبل.

(٣) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من لحوم الإبل؛ والترمذي دون قوله: «وسئل عن الصلاة في مبارك الإبل...» إلخ، في: جامعه: كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل. وصدر الحديث عند ابن ماجة إلى قوله: «تَوَضَّؤُوا مِنْهَا» في لحوم الإبل، في: سننه: كتاب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من لحوم الإبل. والحديث سكت عنه أبو داود، وقال ابن خزيمة: «لم أر خلافًا بين علماء الحديث أن هذا الخبر صحيح من جهة النقل؛ لعدالة ناقليه». التلخيص الحبير ١/ ٢٠٤، وصحّحه كذلك البيهقي، انظر: السابق. وأحمد وإسحاق، انظر: المغني ١/ ١٨٠. ومن المتأخرين: الألباني في: صحيح سنن أبي داود ١/ ٣٧ (١٦٩).

أقول تَعَبُّدًا، وهو عبادة مستقلة، مع كونه ما انتقضت طهارته بأكل لحوم الإبل؛ فالصلاة بالوضوء المتقدِّم جائزة، وهو عاصٍ إن لم يتوضأ من لحوم الإبل، وإن نوى فيه رفع المانع فهو أحوط»[1].

أما ابن حزم، فقال: «أكل لحوم الإبل نيئة ومطبوخة أو مشوية عمدًا، وهو يدري أنه لحم جمل أو ناقة، فإنه ينقض الوضوء»[2].

وبهذا قال جماعة من السلف، منهم: أبو موسى الأشعري، وجابر بن سَمُرة، وزيد ابن ثابت، وابن عمر، وأبو طلحة، وأبو هريرة، وعائشة، وأبو خيثمة زهير بن حرب، ويحيى بن يحيى، ومحمد بن إسحاق، والشافعي في القديم، وأحمد، وإسحاق، واختاره من الشافعية ابن خزيمة، وابن المنذر، ورجَّحه البيهقي والنووي[3]، وحكاه الخطابي عن عامة أصحاب الحديث[4].

وهؤلاء قائلون بنَسخ الوضوء مما مسَّت النار؛ لحديث جابر بن عبد الله الذي فيه: «كَانَ آخِرَ الأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ تَرْكُ الوُضُوءِ مِمَّا غَيَّرَتِ النَّارُ»[5]، غير أنهم استثنوا الإبل بحديثَي جابر بن سَمُرة والبراء المتقدِّمَين؛ لأن حديث جابر بن عبد الله عام، وحديث الوضوء من لحوم الإبل خاص، والعام والخاص لا يتعارضان؛ إذ الجمع بينهما ممكن، بأن يُستعمل العام في جميع أفراده حاشا ما استثناه الخاص[6].

وذهب جماهير الفقهاء -خلا مَن تقدَّم- إلى أن لحوم الإبل غير ناقضة للطهارة، ولا يلزم الوضوء منها؛ عملًا بالعموم الذي في حديث جابر بن عبد الله وبأحاديث أخرى في

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٤٠.

(٢) المحلى ١/ ٢٤١.

(٣) انظر: المجموع ٢/ ٦٦؛ المغني ١/ ١٧٩؛ المحلى ١/ ٢٤١؛ بداية المجتهد ١/ ٤١.

(٤) انظر: معالم السنن ١/ ٥٨.

(٥) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما مست النار؛ والنسائي في: الصغرى -بلفظ «مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ»: كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء مما مست النار. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن النسائي ١/ ٤٠ (١٧٩).

(٦) انظر: المجموع ٢/ ٦٩.

معناه، وحملوا الوضوء المذكور من لحوم الإبل على أنه بمعنى «النظافة ونفي الزُّهُومة»[1]، وقالوا خُصَّت الإبل بذلك لزيادة سُهُوكة لحمها»[2].

توجيه مذهب ابن عربي:

أما قوله بوجوب الوضوء من لحوم الإبل، فللأمر الوارد به؛ إذ ما ثَمَّ قرينة تصرفه عن حقيقته إلى الندب أو الإباحة. وإلى هذا الموضع وافق مَن تقدَّمه ممن قال بذلك، ثم خالفهم في كون أكلها غير ناقض للطهارة، فمَن أكل لحم جزور لم ينتقض وضوءه، وإن صلى بوضوئه الأول أجزأته الصلاة، ويلزمه -مع ذلك- الوضوء من لحم الإبل تَعَبُّدًا وشرعًا مستقلًّا.

وفي الحق أني لا أعلم لابن عربي سلفًا في هذا الرأي، وهو قد صرَّح بذلك، فقال بعد حكاية مذهبه: «وهذا القول ما قال به أحد -فيما أعلم- قبلنا»[3]، ووجهه أنه ما ورد في حديثَي جابر والبراء أن الوضوء سببه انتقاض الطهارة، بل في حديث البراء الإشارة -من طرف خفي- إلى سبب آخر، وهو أن الإبل من الشياطين، والشيطان من النار، والنار تطفئها الماء، وقد قال ابن عربي: «الشارع سمَّى الإبل شياطين، ونهى عن الصلاة في معاطنها، وما علل إلا بكونها شياطين وهم البُعَدَاء، والصلاة حال قرب ومناجاة»[4]، وبين القرب والبُعد منافاة؛ ولهذا حُرِّمت الصلاة في مبارك الإبل، ولهذا أيضًا تعيَّن الوضوء من أكلها، إخمادًا لهذا الإبلاس الذي يَعتَوِرُ آكلها؛ «فالإبل فيها قوة شيطانية، والغاذي شبيه بالمغتذى، فإذا توضأ العبد من لحوم الإبل كان في ذلك من إطفاء القوة الشيطانية ما يُزيل المفسدة، بخلاف مَن لم يتوضأ منها، فإن الفساد حاصل معه؛ ولهذا يقال: إن الأعراب بأكلهم لحوم الإبل مع عدم الوضوء منها صار فيهم من الحقد ما صار»[5].

---

(١) معالم السنن ١/ ٥٨. وانظر: المجموع ٢/ ٦٩؛ مجموعة الفتاوى، لابن تيمية ٢١/ ١٥١.

(٢) المجموع ٢/ ٦٩، وقد ضعَّف النووي هذا القول؛ لأن الحمل على الوضوء الشرعي مُقدَّم على اللغوي؛ السابق. وانظر: مجموعة الفتاوى٢١/ ١٥١.

(٣) الفتوحات ١/ ٤٤٠.

(٤) السابق، ١/ ٤٤١.

(٥) مجموعة الفتاوى ٢٠/ ٢٨٥.

وإذ قد تبيَّن ذلك، فما يلزم أن يكون الأمر بالوضوء من لحوم الإبل لكونها ناقضة للطهارة، فإن ذلك حكم آخر يفتقر إلى دليل، وليس ثَمَّ.

وما يَبعُد، بل هو القريب الحاصل، أن يكون الوضوء عبادة مستقلة، مع كونه شرطًا في عبادة أخرى، ففي الصحيح من حديث عثمان ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ خَرَجَتْ خَطَايَاهُ مِنْ جَسَدِهِ، حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِهِ»[1]، وما ذكر صلاة عقبه؛ فصح أنه عبادة مستقلة، وأن له أجرًا يَخصُّه، فما يمنع أن يكون في مسألتنا فرضًا قائمًا برأسه لا تعلُّق له بعبادة أخرى؟!

من أحكام الغسل:

المسألة الثالثة عشرة: الاغتسال من المَنِي الخارج على غير وجه اللذة:

قال ابن عربي: «اختُلف فيه، فمِن قائل بوجوبه، ومِن قائل: لا يجب عليه الغسل، وبه أقول»[2].

وقال ابن حزم: « كيفما خرجت الجنابة المذكورة، بضربة أو علة، أو لغير لذة، أو لم يشعر به حتى وجده، أو باستنكاح، فالغسل واجب في ذلك»[3].

والسبب في اختلافهما أن ابن حزم عمل بعموم الأمر بالغسل من الجنابة في قوله تعالى: ﴿ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ﴾ [المائدة:٦]، وقوله ﷺ: «مِنَ الْمَذْيِ الْوُضُوءُ، وَمِنَ الْمَنِيِّ الْغُسْلُ»[4]. قال ابن حزم: «وهذا عموم لكل مَن خرجت منه الجنابة، ولم يستثن ﷻ ولا رسوله ﷺ حالًا من حال؛ فلا يَحِلُّ لأحد أن يَخُصَّ النص برأيه بغير نص»[5].

---

(١) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء.

(٢) الفتوحات ١/ ٤٤٩.

(٣) المحلى ٢/ ٥.

(٤) رواه الترمذي -من حديث علي ﷺ، وقال: حسن صحيح- في: جامعه: كتاب الطهارة، باب ما جاء في المني والمذي؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب الوضوء من المذي. وصحَّحه الشيخ أحمد شاكر في: حاشيته على الترمذي ١/ ٢٣٤-٢٣٦.

(٥) المحلى ٢/ ٦.

أما ابن عربي، فلعله رأى هذا الإطلاق مُقيَّدًا بقوله ﷺ: «إِذَا خَذَفْتَ فَاغْتَسِلْ مِنَ الجَنَابَةِ، وَإِذَا لَمْ تَكُنْ خَاذِفًا فَلا تَغْتَسِلْ»[1]، والخَذْفُ: الرمي، قال الجوهري: «الخَذْفُ بالحصى: الرمي به بالأصابع. والمِخْذَفَةُ: المِقْلَاع، أو شيء يُرمى به. والخَذوف: الأتان تَخْذِف من سرعتها الحصى»[2]؛ أي ترميه، ولا يكون خروج المني على هذه الصفة إلا إذا صحبته لذة، فهما متلازمتان: الخَذْف واللذة، فإن فُقد أحدهما فُقد الآخر بضرورة الحِسّ والمشاهدة، ومَن أمنى دون لذة، فلم يخذف؛ فليس عليه غسل.

المسألة الرابعة عشرة: الإكسال:

يقال: أَكْسَلَ الرجل، إذا جامع ولم يُنزل.

وقد ذهب ابن عربي إلى أن الغسل لا يجب إلا من الإنزال، فمَن جامع ولم يُنزل فلا غسل عليه، وعليه الوضوء. قال: «مذهبنا أن التقاء الختانين دون إنزال لا يُوجِب الغسل، ويُوجِب الوضوء، وبه قال أبو سعيد الخدري وغيره من الصحابة، والأعمش»[3]. وخالف ابن حزم، فذهب إلى وجوب الغسل من التقاء الختانين، أنزل أو لم يُنزل[4].

وفي الباب أحاديث متعارضة، فمما يشهد لرأي ابن عربي قوله ﷺ: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»[5]، وسُئل عن الرجل يُصيب من المرأة ثم يُكسِل، فقال: «يَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ مِنَ المَرْأَةِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي»[6]، وقوله ﷺ للأنصاري: «إِذَا أُعْجِلْتَ أَوْ أَقْحَطْتَ، فَلاَ غُسْلَ عَلَيْكَ، وَعَلَيْكَ الوُضُوءُ»[7].

---

(١) رواه أحمد، من حديث علي رضي الله عنه، في: المسند ١/ ٤٣٥ (٨٤٧). وصحَّحه الشيخ أحمد شاكر.

(٢) الصحاح، مادة (خذف).

(٣) الفتوحات ١/ ٤٥١.

(٤) انظر: المحلى ٢/ ٢؛ الإحكام ٢/ ٢٣٦.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) سبق تخريجه.

(٧) متفق عليه -واللفظ لمسلم: صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب مَن لم يرَ الوضوء إلا من المَخرَجَين؛ صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب إنما الماء من الماء.
قال السَّرقُسْطي: «أقحط الرجل: أكسل عن الإنزال في الجماع». كتاب الأفعال، مادة (قحط).

ومما يشهد لرأي ابن حزم -وهو مذهب الجمهور- قوله ﷺ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ ثُمَّ جَهَدَهَا، فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الغُسْلُ»[١]، وفي بعض ألفاظه زيادة: «وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ»، وحديث عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الأَرْبَعِ، وَمَسَّ الخِتَانُ الخِتَانَ، فَقَدْ وَجَبَ الغُسْلُ»[٢]، وحديثها الآخر: أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ عن الرجل يُجامع أهله ثم يُكْسِل، هل عليهما الغسل؟ وعائشة جالسة، فقال رسول الله ﷺ: «إِنِّي لَأَفْعَلُ ذَلِكَ، أَنَا وَهَذِهِ، ثُمَّ نَغْتَسِلُ»[٣].

فالسبب في اختلافهما في هذه المسألة هذا التعارض الظاهر بين هذه الأحاديث، فذهب ابن حزم إلى إعمال قاعدته في النَّسخ عند التعارض، وهي الأخذ بالمخالف لمعهود الأصل من النصين، والقطع بنَسخ موافقه، ولا شك أن الأصل أن لا غسل واجب إلا إذا أوجبه الشرع، وقد كان الرجل يُجامع ويُكْسِل ولا يُؤمر بغسل، فهذا معهود الأصل، وهو الذي يوافقه حديث: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»، ثم ورد شرع زائد، فيه أن الغسل واجب بمجرد التقاء الختانين، أنزل أو لم يُنزل؛ فحصل عندنا يقين أن الأمر الأول -وهو البراءة الأصلية- قد نُسخ، ثم لم ندرِ: هل كان حديث «الماء من الماء» مُتقدِّمًا على حديث «التقاء الختانين»، أم متأخرًا عنه؟ فنحن من هذا في شك، ومن نسخ البراءة الأصلية على يقين، فعدلنا إلى اليقين الموثوق به عن الشك المظنون. هذا حاصلُ مذهب ابن حزم.

أما ابن عربي فليس خبر «الماء من الماء» منسوخًا عنده، فقد قال في النائم يستيقظ فيجد الماء، ولا يذكر احتلامًا: «في مثل هذا بقي حكم قوله ﷺ: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»، فهو مخصص، ما هو منسوخ كما يراه بعضهم»[٤].

وعلى هذا، فما ثَمَّ تعارض عنده في مسألة الإكسال بين هذا الحديث وأخبار الغسل من التقاء الختانين؛ لأن حديث «الماء من الماء» خاص بمَن رأى بللًا ولم يذكر احتلامًا،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء.

(٤) الفتوحات ١/ ٤٤٩.

وكونه ورد في قصة الإكسال خاصة لا يقصره عليها؛ إذ العبرة بعموم لفظه لا بخصوص سببه، ومن هذا الوجه كان تفقُّه ابن عباس في الحديث لو صح ما روي عنه[1]. قال الحافظ: «وهو تأويل يجمع بين الحديثين من غير تعارض»[2].

إنما التعارض بين هذه الأحاديث الموجِبة للغسل من التقاء الختانين وبين حديثين آخرين، في أحدهما قوله ﷺ، وسُئل عمن جامَع فأكْسَلَ: «يَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ مِنَ الْمَرْأَةِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي»، وفي الآخر قوله ﷺ للأنصاري: «إِذَا أُعْجِلْتَ أَوْ أَقْحَطْتَ، فَلَا غُسْلَ عَلَيْكَ، وَعَلَيْكَ الْوُضُوءُ».

وقد مرَّ في أصول ابن عربي أنه إذا تعارض نصَّان، لا سبيل إلى الجمع بينهما، ولم يُعرف المتأخر منهما، كان الترجيح بقاعدة رفع الحرج؛ إذ هي الموافقة للأصل العام الجامع لأحكام هذا الدين، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، فلعله عدل عن إيجاب الغسل من الإكسال عملًا بهذه القاعدة؛ إذ لم يتبيَّن له أي الحديثين المتعارضين المتقدِّم، وأيهما المتأخر.

على أن القائلين بوجوب الغسل -خلا ابن حزم- قد ذكروا أثرين، يستدلون بهما على صحة نَسخ الرخصة:

أحدهما: ما رواه أصحاب السنن، عن سهل بن سعد، حدثني أُبي بن كعب: «أن

---

(١) روى الترمذي عن ابن عباس قال: «إنما الماء من الماء في الاحتلام». جامع الترمذي: كتاب الطهارة، باب ما جاء في أن الماء من الماء. قال الحافظ في: التلخيص ١/ ٢٣٣: «في إسناده لين؛ لأنه من رواية شريك عن أبي الجحاف». وفي مسألة الغسل من وجادة الماء عقب الاستيقاظ، وإن لم يذكر احتلامًا أحاديث أصرح من هذا، منها حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: سُئل رسول الله ﷺ عن الرجل يجد البلل ولا يذكر احتلامًا، قال: «يَغْتَسِلُ»، وعن الرجل يرى أنه قد احتلم ولا يرى بللًا، قال: «لا غُسْلَ عَلَيْهِ». رواه أحمد في: المسند ١٨/ ١٥٨ (٢٦٠٧٣)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب في الرجل يجد البلّة في منامه؛ والترمذي في: جامعه: كتاب الطهارة، باب ما جاء فيمَن يستيقظ فيرى بللًا، ولا يذكر احتلامًا؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب مَن احتلم ولم يجد بللًا. والحديث حسَّنه الألباني في: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٩٩ (٤٩٦).

(٢) فتح الباري ١/ ٤٧٣.

الفُتيا التي كانوا يُفتون أن الماء من الماء كانت رخصة رخَّصها رسول الله ﷺ في بدء الإسلام، ثم أمر بالاغتسال بعد»[1].

والآخر: حديث رافع بن خَدِيج: «ناداني رسول الله ﷺ وأنا على بطن امرأتي، فقُمْتُ ولم أُنزل، فاغتسلت وخرجت إلى رسول الله ﷺ، فأخبرته: إنك دعوتني، وأنا على بطن امرأتي، فقمت ولم أُنزل، فاغتسلت، فقال رسول الله ﷺ: «لَا عَلَيْكَ، إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»، قال رافع: ثم أمرنا رسول الله ﷺ بعد ذلك بالغسل»[2].

وفي هذين الخبرين نظر، فأما حديث أُبي فلا تخلو طرق إسناده من علة[3]، وإن قال الحافظ بعد أن نبَّه على ذلك: «وفي الجملة هو إسناد صالح لأن يُحتج به، وهو صريح في النَّسخ»[4]، ولا أجده -كما قال- صريحًا في النَّسخ؛ فإن أُبيًّا ما رفعه إلى رسول الله ﷺ، ولكن قال: «ثم أمر بالاغتسال بعد»، وليس هذا اللفظ صريحًا في أنه سمع ذلك من رسول الله ﷺ، فقد يجوز أنه علم بحديثَي عائشة وأبي هريرة، رضي الله عنهما، في وجوب الغسل من التقاء الختانين، فاجتهد أن ذلك ناسخ للرخصة، فيكون ما قاله رأيًا لا رواية، وهو الذي ترجَّح عندي؛ لما رواه مالك، عن عبدالله بن كعب، مولى عثمان بن عفان: «أن محمود بن لَبِيد الأنصاري سأل زيد بن ثابت عن الرجل يصيب أهله ثم

---

(١) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب الإكسال؛ والترمذي في: جامعه: كتاب الطهارة، باب ما جاء أن الماء من الماء. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، إنما كان الماء من الماء في أول الإسلام، ثم نُسخ بعد ذلك؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الطهارة، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان.

(٢) رواه أحمد في: المسند ١٣/ ٣٢٨ (١٧٢٢١). وفي إسناده علتان؛ إحداهما: أنه من رواية رِشْدين بن سعد، متفق على ضعفه، ضعَّفه أحمد، وقال ابن معين: لا يُكتب حديثه، وقال مرة: ليس بشيء، وقال الفَلَّاس وأبو زرعة: ضعيف الحديث، وقال أبو حاتم: منكر الحديث، وقال النسائي: متروك الحديث. انظر: تهذيب التهذيب ٣/ ٢٧٧-٢٧٩؛ ولذلك قال الشوكاني: «الحديث حسَّنه الحازمي، وفي تحسينه نظر؛ لأن في إسناده رِشْدين، وليس من رجال الحسن» إلى أن قال: «فالظاهر ضعف الحديث لا حسنه». نيل الأوطار ١/ ٣٨٨. والعلة الأخرى: جهالة بعض رواته، فقد رواه عن رِشْدين موسى بن أيوب الغافقي، عن بعض ولد رافع بن خَدِيج. وهاتان العلتان إنما تؤثران فيما ورد في الأثر موقوفًا من قول رافع، وأما المرفوع وهو قوله ﷺ: «إِنَّمَا المَاءُ مِنَ المَاءِ»، فله شواهد في الصحيح.

(٣) انظر: التلخيص الحبير ١/ ٢٣٤؛ فتح الباري ١/ ٤٧٣.

(٤) فتح الباري ١/ ٤٧٣. وقد صحَّح الألباني أيضًا هذا الخبر في: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٩٩ (٤٩٣).

يُكْسِل، ولا يُنزل، فقال زيد: يغتسل، فقال له محمود: إن أُبي بن كعب كان لا يرى الغسل، فقال له زيد بن ثابت: إن أُبي بن كعب نزع عن ذلك قبل أن يموت»[1].

فأُبي ما ترك القول بالرخصة والإفتاء بها إلا قبيل وفاته، وقد اختُلف في سنة موته[2]، فقيل: سنة عشرين أو تسع عشرة، وقيل: سنة اثنتين وعشرين، وقيل: في خلافة عثمان، سنة ثلاثين. قال الحافظ: «وصحَّح أبو نعيم أنه مات في خلافة عثمان سنة ثلاثين، واحتج له بأن زرَّ بن حُبَيش لقيه في خلافه عثمان، وروى البخاري في تاريخه، عن عبد الرحمن بن أَبزَى، قال: قلت لأُبي لما وقع الناس في أمر عثمان ... فذكر القصة»[3].

وإذ قد تبيَّن ذلك، فقد كان أُبي يُفتي الناس زمانًا بما علمه من الرخصة، وأن الغسل لا يجب إلا من الإنزال، ثم عدل عن ذلك قبل موته الذي تأخر عن وفاة رسول الله ﷺ قريبًا من عشرين سنة على أصح الأقوال، أو قريبًا من عشر سنين لو صح أنه مات سنة تسع عشرة، أَفَترى أُبيًا يسمع نَسخ الرخصة من رسول الله ﷺ، ثم يظل يُفتي الناس بالمنسوخ رَدَحًا من الزمان حتى ينزع عن ذلك قبيل موته؟! هذا ما لا مُخلِّص منه إلا بتقدير أنه اجتهد في قوله بالنَّسخ، ولم يسمعه من رسول الله ﷺ.

ويشهد لهذا الفَهم خبر رفاعة بن رافع، قال: «كنت عند عمر، فقيل له: إن زيد بن ثابت يُفتي الناس في المسجد برأيه في الذي يُجامِع ولا يُنزل، فقال: أعجل به، فأتى به، فقال: يا عدو نفسه! أَوَ قد بلغت أن تُفتي الناس في مسجد رسول الله ﷺ برأيك؟! قال: ما فعلت! ولكن حدَّثني عمومتي عن رسول الله ﷺ، قال: أيُّ عمومتك؟ قال: أُبي بن كعب، وأبو أيوب، ورفاعة بن رافع. فالتفت إليَّ: ما يقول هذا الفتى؟ فقلت: كنا نفعله على عهد رسول الله ﷺ، قال: فسألتم عنه رسول الله ﷺ؟ قال: كنا نفعله على عهده، فلم نغتسل. قال فجمع الناس، واتفق الناس على أن الماء لا يكون إلا من الماء إلا رجلين: علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، قالا: إذا جاوز الختانُ الختانَ فقد وجب

---

(١) الموطأ: كتاب الطهارة، باب واجب الغسل إذا التقى الختانان. وانظر: اختلاف الحديث، للشافعي، بهامش الأم ٧/ ٨٩.

(٢) انظر: الإصابة ١/ ٢٧.

(٣) السابق، ١/ ٢٨.

الغسل. فقال عليٌّ: يا أمير المؤمنين، إنَّ أعلم الناس بهذا أزواج رسول الله ﷺ، فأرسل إلى حفصة، فقالت: لا علم لي، فأرسل إلى عائشة، فقالت: إذا جاوز الختانُ الختانَ وجب الغسل. قال: فتحطَّم عمر؛ يعني تَغيَّظ، ثم قال: لا يبلغني أن أحدًا فعله ولا يغسل إلا أنهكته عقوبة»[1].

ففي هذا الخبر أن زيدًا كان يُفتي الناس في خلافة عمر بحديث الرخصة، ويروي ذلك عن عمومته، ومنهم أُبي بن كعب، وفي خبر «الموطأ» السابق أن زيدًا أفتى سائله بالغسل من الإكسال، فلما قال له السائل: إن أُبيًّا يرى أن الماء من الماء، أخبره زيد أنه نزع عن ذلك قبل موته، فما أشك أن زيدًا وأُبيًّا كليهما قد تغيَّر اجتهادهما في المسألة عقب تلك الواقعة في خلافة عمر رضي الله عنه، وما أشك في أن أُبيًّا لم يسمع النَّسخ صريحًا من رسول الله ﷺ، وإنما هو قول أدَّاه إليه اجتهاده بعد ما بلغه حديث عائشة، فليس صريحًا في النَّسخ كما قال الحافظ رحمه الله.

ولا يقال: إن أُبيًّا قد نصَّ على أن الرخصة كانت في بدء الإسلام، فيدل ذلك على أن حديث عائشة ناسخ له؛ لأن جواب هذا قريب، وهو أنه ما ثبت يقينًا أن حديث عائشة متأخر عنه، فلعلَّه كان أيضًا مُتقدِّمًا. ولا يقال: إن حديث الغسل من التقاء الختانين رواه أبو هريرة، وهو متأخر الإسلام[2]؛ لأن هذا بمجرده لا يصح دليلًا؛ إذ لعلَّه أرسله عن عائشة، أو عن غيرها ممن سمعه من رسول الله ﷺ.

ثم إن في خبر رفاعة السابق أن عمر جمع الناس -ولم يكن يجمع في الفُتيا إلا جِلَّة الصحابة رضي الله عنهم- فسألهم، فاتفقت كلمتهم -إلا عليًّا ومعاذًا- على أن الماء من الماء، وهذا من أظهر الأدلة القادحة في دعوى النَّسخ؛ إذ مقتضى هذا الخبر أن الجَمَّ الغفير من الصحابة رضي الله عنهم ظلوا زمان النبي ﷺ، وخلافة أبي بكر، وصدرًا من خلافة عمر لا يعلمون أن الإكسال جنابة توجِب غسلًا! وفي هذا ما فيه؛ إذ ليس الجماع دون إنزال من النوازل

---

(١) رواه أحمد في: المسند ١٥/ ٤٠٦، ٤٠٧ (٢٠٩٩٥)، وذكره الشيخ أحمد شاكر في: حاشيته على الترمذي ١/ ٢٣٠، وصحَّح إسناده.

(٢) كان إسلامه رضي الله عنه بين الحديبية وخيبر، فيكون قد صحب رسول الله ﷺ ثلاث سنوات أو أربعًا. انظر: الإصابة ٧/ ٤٣٤ وما بعدها.

التي لا يَخِفُّ الناس للسؤال عن حكمها، فإنه لا يخلو ناكح من أن يقع له ذلك، فهي مسألة تَعُمُّ بها البلوى، أَفَيجوز أن يخفى حكمها عن أكثر الصحابة ﷺ كل تلك المدة! ولولا فتوى زيد في المسجد، وبلوغ ذلك عمر، وما كان منه من السؤال والبحث - لظلَّ الحكم بالنَّسخ طي صدر أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، لا يعلمه أحد من الناس إلا تَحِلَّة القسم!

فإن قيل: لعل الناس اكتفوا بما تقدَّم لديهم من أن الإكسال لا يوجِب غسلًا؛ فعملوا على ذلك، ولم يبلغهم النَّسخ. فالجواب: أن هذه أبعد من سابقتها، وأحرى بالرد والإنكار؛ إذ هي مفضية إلى القول بأن رسول الله ﷺ قد بلَّغ الناس حكمًا، حتى علمه جميعهم، وأطبقوا عليه، ثم لما نُسخ ذلك الحكم لم يُعلِم بنسخه إلا بضعة نفر!! كيف وقد قرن غسل الجنابة بأركان الإسلام حتى كأنه من أعلامه فيما رواه الإمام أحمد من حديث ابن عمر ﷺ، وهو حديث جبريل في الإسلام والإيمان والإحسان، وفيه: «قال [جبريل ﷺ]: فَمَا الإِسلامُ؟ قَالَ: «إِقَامُ الصَّلاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَحَجُّ البَيْتِ، وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَغُسْلٌ مِنَ الجَنَابَةِ، كُلُّ ذَلِكَ. قَالَ: صَدَقْتَ صَدَقْتَ!»[1]، فأمرٌ بهذه المثابة، يسوغ أن يجهل أكثر الناس حُكمَه، وألا يعلم بما حدث فيه من النَّسخ إلا نفر قليلون؟!

هذا ما تحصَّل لديَّ في خبر أُبي. وأما خبر رافع، فقد ذكرت في الحاشية أن الموقوف منه لا يصح؛ فلا تقوم به حُجَّة.

فالحاصل أن أَصْرَحَ ما استدل به القائلون بالنَّسخ، وهو أثرا أُبي ورافع، لم يثبت رفعهما إلى رسول الله ﷺ، بل الذي ثبت أن قول أُبي كان اجتهادًا منه؛ فهو رأي لا رواية، والرأي مشترك، والخلاف فيه جائز، والمسألة لم تزل منذ عهد الصحابة ﷺ موضع نظر واجتهاد، والخلاف بينهم فيها مشهور كما قرَّره الحافظ منكرًا قول مَن ادَّعى إجماعهم على وجوب الغسل من الإكسال[2]، ثم اختلف التابعون مِن بعدهم، فرُوي القول بالرخصة عن الأعمش، وعطاء بن أبي رباح، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وهشام

---

(١) المسند ١/ ٣١٩، ٣٢٠ (٣٧٤)، وصحَّح الشيخ أحمد شاكر إسناده.

(٢) انظر: فتح الباري ١/ ٤٧٤.

ابن عروة[1]، واستمر الخلاف إلى زمان الشافعي ﷺ، فقد قال: «حديث الماء من الماء ثابت الإسناد، وهو عندنا منسوخ» إلى أن قال: «فخالفنا بعض أصحاب الحديث من أهل ناحيتنا وغيرهم، فقالوا: لا يجب على الرجل إذا بلغ من امرأته ما شاء - الغسل حتى يأتي منه الماء الدافق»[2]، وأراد بأهل ناحيته الحجازيين كما فسّره الحافظ[3]. ثم أفتى بالرخصة داود الظاهري، إلى أن جاء زمان ابن عربي فقال بها أيضًا.

على أنه قد قيل: إنه بتقدير أن واحدًا من حديثَي المسألة المتعارِضَين ليس ناسخًا للآخر، فإن خبر الماء من الماء لا ينتهض لمعارضة حديث الغسل من التقاء الختانين؛ لأنه مفهوم، وحديث الغسل منطوق، «والمنطوق أرجح من المفهوم»[4].

وقد كان هذا يتَّجه -على تردُّد مني في ذلك- لو لم يكن في الباب إلا حديث الماء من الماء، لكن قد صح قوله ﷺ للأنصاري: «إِذَا أُعْجِلْتَ أَوْ أَقْحَطْتَ، فَلَا غُسْلَ عَلَيْكَ، وَعَلَيْكَ الْوُضُوءُ»، وسُئل ﷺ عن الرجل يصيب من المرأة ثم يُكْسِل، فقال: «يَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ مِنَ الْمَرْأَةِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ وَيُصَلِّي»، فبطل التعلُّق بدعوى المفهوم، والله تعالى أعلم.

من أحكام التيمم:

المسألة الخامسة عشرة: شرط دخول الوقت:

اختلفا في هذا الشرط، فأوجبه ابن عربي[5]، ولم يوجبه ابن حزم، بل قال: «التيمم جائز قبل الوقت»[6].

والسبب في اختلافهما الاحتمال الذي في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا

---

(١) انظر: فتح الباري ١/ ٤٧٤؛ معالم السنن ١/ ٦٤؛ المحلى ٢/ ٤.

(٢) اختلاف الحديث، بهامش الأم ٧/ ٩١.

(٣) انظر: فتح الباري ١/ ٤٧٤.

(٤) نيل الأوطار ١/ ٣٨٥. وانظر: فتح الباري ١/ ٤٧٣.

(٥) انظر: الفتوحات ١/ ٤٦٣.

(٦) المحلى ٢/ ١٣٣.

قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ الآية. [المائدة:٦]، فلعل ابن عربي فهم من قوله ﷺ: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ ﴾: إذا قصدتم؛ «لأن مَن توجَّه إلى شيء وقام إليه كان قاصدًا له، فعبَّر عن القصد له بالقيام إليه»[1]، ولا يُقصد إلى الصلاة إلا بعد دخول وقتها لأنه الموجِب لها؛ إذ لا تصح قبله، فلزم أن تكون الطهارة لها -من وضوء وتيمم- عند قصدها بعد دخول وقتها، غير أن الوضوء استثني لما صح من فعله ﷺ، فقد روى مسلم من حديث بُرَيدة ﷺ، أن النبي ﷺ صلى الصلوات يوم الفتح بوضوء واحد، ومسح على خُفَّيه، فقال له عمر: لقد صنعت اليوم شيئًا لم تكن تصنعه. قال: «عَمْدًا صَنَعْتُهُ يَا عُمَر»[2]، وانعقد الإجماع على جواز ذلك؛ أعني الوضوء قبل دخول الوقت.

وأيضًا، فإن التيمم عبادة معلَّقة على شرط، هو عدم الماء، ولا يصح اعتبار هذا الشرط إلا بعد الخطاب باستعمال الماء في وضوء أو غسل، ولا يتَّجه هذا الخطاب إلا بعد دخول الوقت، فكأن دخول الوقت شرط في صحة اعتبار الشرط المصحِّح للتيمم، فكان شرطًا لصحة التيمم.

ولعل مما يؤنس به في هذا الصدد حديث أبي أمامة -مرفوعًا: «وَجُعِلَتِ الأَرْضُ كُلُّهَا لِي وَلأُمَّتِي مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيْنَمَا أَدْرَكَتْ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي الصَّلاَةُ فَعِنْدَهُ مَسْجِدُهُ وَعِنْدَهُ طَهُورُهُ»[3]، وقد استدل بهذا الحديث على شرط دخول الوقت صاحب «منتقى الأخبار»، ووجه الدلالة فيه «تقييد الأمر بالتيمم بإدراك الصلاة، وإدراكها لا يكون إلا بعد دخول الوقت قطعًا»[4].

أما ابن حزم، فقد حمل قوله تعالى: ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ ﴾ على معنى إرادة القيام[5]، من باب إقامة المسبَّب مقام السبب؛ «إذ القيام متسبِّب عن الإرادة»[6]، والقيام

---

(١) البحر المحيط ٣/ ٤٣٤.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الطهارة، باب جواز الصلوات كلها بوضوء واحد.

(٣) رواه أحمد في: المسند ١٦/ ٢١٣ (٢٢٠٣٦).

(٤) نيل الأوطار ١/ ٤٤٦.

(٥) انظر: المحلى ٢/ ١٣٣.

(٦) البحر المحيط ٣/ ٤٤٣.

إلى الصلاة يكون بعد دخول الوقت ويكون قبله، فكذلك الطهارة المطلوبة لهذه الصلاة وضوءًا كانت أم تيممًا[1]، والله أعلم.

المسألة السادسة عشرة: وجوب التيمم لكل صلاة:

الخلاف بينهما في هذه المسألة موصول السبب بما كان من خلاف في التي قبلها، وقد أوجب ابن عربي التيمم في كل فريضة، فقال: «أما التيمم لكل فريضة، فالدليل في وجوب ذلك أقوى من قياسه على الوضوء، وإليه أذهب؛ فإن نص القرآن في ذلك، ولولا أن رسول الله ﷺ شرع في الوضوء ما شرع من صلاة فريضتين فصاعدًا بوضوء واحد، لكان حكم القرآن يقتضي أن يُتوضأ لكل صلاة»[2].

أما ابن حزم، فقال: «المتيمم يصلي بتيممه ما شاء من الصلوات: الفرض والنوافل، ما لم ينتقض تيممه بحدث أو بوجود الماء»[3].

والسبب في اختلافهما بيِّن، وهو الاختلاف فيما يدل عليه ظاهر الآية، فقد فهم ابن عربي أن الطهارة -من وضوء وتيمم- لازمة لكل صلاة؛ إذ مقتضى الآية: كلما قمتم إلى الصلاة فتطهروا، ثم استثني الوضوء بالسُّنة، وبقي التيمم على حاله.

أما ابن حزم، فرأى أن التيمم لا يجب إلا على مُحدِث لا يجد الماء أو لا يقدر على استعماله، فإذا تيمم طَهُر، وإذا طَهُر جازت له الصلاة أبدًا، إلا أن يُحدِث أو يجد الماء أو يقدر على استعماله، فإذا لم يكن شيء من ذلك، فهو على طهارته؛ إذ لا دليل على رفعها بغير الأشياء المذكورة.

والذي يظهر لي أن رأي ابن حزم أرجح في النظر، وإن كان قول ابن عربي أحوط في العمل، والله أعلم.

---

(١) راجع في سبب الخلاف في هذه المسألة: بداية المجتهد ١/ ٦٩.

(٢) الفتوحات ٤/ ٤٨٠، ٤٨١.

(٣) المحلى ٢/ ١٢٨.

المسألة السابعة عشرة: طُهر المستحاضة:

قال ابن عربي: «ليس عليها سوى طهر واحد إذا عرفت أن حيضتها انقضت، ولا شيء عليها، لا وضوء ولا غسل، وحُكمها حُكم غير المستحاضة»[1].

أما ابن حزم فقال: «طهور دم الاستحاضة أو العِرْق السائل من الفرج إذا كان بعد انقطاع الحيض، فإنه يوجِب الوضوء -ولا بُدَّ- لكل صلاة تلي ظهور ذلك الدم»[2]، واحتج بحديث عروة، عن عائشة، قالت: جاءت فاطمة ابنة أبي حُبَيش إلى النبي ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا، إِنَّمَا ذَلِكِ عِرْقٌ، وَلَيْسَ بِحَيْضٍ، فَإِذَا أَقْبَلَتْ حَيْضَتُكِ فَدَعِي الصَّلَاةَ، وَإِذَا أَدْبَرَتْ فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ، ثُمَّ صَلِّي»[3]، وفي حديث عروة بن الزبير، عن فاطمة، أنه ﷺ قال: «إِذَا كَانَ دَمُ الحَيْضِ، فَإِنَّهُ دَمٌ أَسْوَدُ يُعْرَفُ، فَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَأَمْسِكِي عَنِ الصَّلَاةِ، فَإِذَا كَانَ الآخَرُ، فَتَوَضَّئِي، فَإِنَّمَا هُوَ عِرْقٌ»[4]، فزاد ذكر الوضوء. قال ابن حزم: «فعمَّ عليه السلام كل دم خرج من الفرج بعد دم الحيض ولم يخص، وأوجب الوضوء منه؛ لأنه عِرْق»[5]، وزاد الترمذي في حديث عروة عن عائشة السابق: «تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلَاةٍ حَتَّى يَجِيءَ ذَلِكَ الوَقْتُ»[6]، وهذه الزيادة عند البخاري: «قال [يعني هشام بن عروة]: وقال أبي: ثم توضئي لكل صلاة حتى يجيء ذلك الوقت»، وقد اختُلف فيها: أهي من كلام عروة موقوفًا عليه، أم هي من المرفوع؟ ورجَّح الحافظ رفعها؛ لأنها لو كانت موقوفة، لقال:

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٥٨.

(٢) المحلى ١/ ٢٥١.

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الوضوء، باب غسل الدم؛ صحيح مسلم: كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها.

(٤) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الطهارة، باب مَن قال: إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة؛ والنسائي في: الصغرى: كتاب الحيض والاستحاضة، باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة.

(٥) المحلى ٢/ ٢٥٢.

(٦) جامع الترمذي: كتاب الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة.

«ثم تتوضأ» (بصيغة الإخبار)، «فلما أتى به بصيغة الأمر شاكله الأمر الذي في المرفوع، وهو قوله: فاغسلي»(١).

ففي هذه الأحاديث التصريح بوجوب غسل المستحاضة دمها، بوجوب وضوئها لكل صلاة، ولا أعلم دليلًا لابن عربي يحمله على تركها وعدم العمل بما فيها، ودعوى أنها لم تبلغه إبعاد وإغراب، ولم يبق -فيما أرى- إلا أن يقال: لعلَّه جعل قوله ﷺ في حديث الصحيحين: «فَاغْسِلِي عَنْكِ الدَّمَ» مُفسّرًا لقوله ﷺ في الحديث الآخر: «فَتَوَضَّئِي»، ويكون الوضوء المذكور ههنا معناه غسل الدم، لا الوضوء الشرعي.

ويُضعِف هذا التأويل لفظُ الترمذي: «تَوَضَّئِي لِكُلِّ صَلَاةٍ»؛ فإن المتبادر إلى الذهن من هذا اللفظ أن المراد به الوضوء الشرعي بقرينة ذكر الصلاة، إلا أن يكون ابن عربي قد اطَّرح هذه الزيادة جملة للخلاف الذي ذكرت في رفعها ووقفها(٢)، واعتمد الأصل الذي هو البراءة.

ومهما يكن من شيء، فهذا أحسن ما قدرت عليه في توجيه رأيه، وهو قد رأى أن وضوء المستحاضة لكل صلاة أحوط(٣).

وممن ذهب إلى عدم وجوب الوضوء على المستحاضة لكل صلاة: ربيعة ومالك ابن أنس(٤).

---

(١) فتح الباري ١/ ٣٩٧.

(٢) روى مالك عن هشام بن عروة، عن أبيه، أنه قال: «ليس على المستحاضة إلا أن تغتسل غسلًا واحدًا، ثم تتوضأ بعد ذلك لكل صلاة». الموطأ: كتاب الطهارة، باب المستحاضة. غير أن رواية هذه الفتوى موقوفة على عروة لا تنفي كونها مرفوعة في الحديث، بل تُرجّح أنه أفتى بما روى، والله أعلم.

(٣) انظر: الفتوحات ١/ ٤٥٨.

(٤) انظر: سنن أبي داود: كتاب الطهارة، باب مَن لم يذكر الوضوء إلا عند الحدث. وقد حكى الخطابي في: معالم السنن ١/ ٨٠، رأي ربيعة ثم شذَّذه، وقال: «ليس عليه العمل»، وفيما قال نظر؛ فإن مالكًا وافق ربيعة، فليس قوله شاذًا. وراجع: عون المعبود ١/ ٣٤٢؛ شرح الزرقاني على الموطأ ١/ ١٥١.

المسألة الثامنة عشرة: أكثر مدة النِّفاس:

اتفق ابن عربي وابن حزم على أن النِّفاس لا مدة لأقله[1]، واختلفا في أكثر مُدَّته، فقال ابن عربي: «الأَولى أن يُرجع في ذلك إلى أحوال النساء؛ فإنه ما ثبتت فيه سنة يُرجع إليها»[2]، وقال ابن حزم: «أما أكثره فسبعة أيام لا مزيد»[3]، ثم ذكر اختلاف العلماء في المسألة، وما احتجوا به من الأخبار والآثار، مبيِّنًا ضعفها من جهة الثبوت، ثم قال: «فلما لم يأت في أكثر مدة النِّفاس نص قرآن ولا سنة، وكان الله تعالى قد فرض عليها الصلاة والصيام بيقين، وأباح وطأها لزوجها،لم يَجُز لها أن تمتنع من ذلك إلا حيث تمتنع بدم الحيض؛ لأنه دم حيض»[4].

فهذا تصريح منه بأن حكم دم النِّفاس حكم دم الحيض؛ لأنه دم حيض، ثم حكى أقوال طائفة من التابعين ومَن بعدهم في المسألة، أعقبها قوله: «ثم رجعنا إلى ما ذكرنا قبل من أن دم النِّفاس هو حيض صحيح، وأَمَده أَمَد الحيض، وحُكمه في كل شيء حُكم الحيض؛ لقول النبي ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «أَنَفِسْتِ؟»؛ بمعنى حضت، فهما شيء واحد»[5].

فمجموع كلام ابن حزم دالٌّ على أمرين؛ أولهما: أن النِّفاس حيض، فحُكمه حُكمه ومُدَّته مُدَّته، وثانيهما: أن أكثر مدة النِّفاس سبعة أيام. وفي كلا الأمرين نظر:

أما أن النِّفاس حيض، فحُجَّة ابن حزم في ذلك قوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «أَنَفِسْتِ؟» وهو يريد به الحيض، وليس في الحديث هذه الدلالة، بل غاية الأمر أن

---

(١) انظر: الفتوحات ١/ ٤٥٦؛ المحلى ٢/ ٢٠٣.

(٢) الفتوحات ١/ ٤٥٦.

(٣) المحلى ٢/ ٢٠٣.

(٤) السابق، ٢/ ٢٠٥.

(٥) السابق، ٢/ ٢٠٧. والحديث رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها، قالت: «خرجنا لا نرى إلا الحج، فلما كنا بسرف حضت، فدخل على رسول الله ﷺ، وأنا أبكي، قال: «مَا لَكِ، أَنُفِسْتِ؟» قلت: نعم، قال: «إِنَّ هَذَا أَمْرٌ كَتَبَهُ اللهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ، فَاقْضِي مَا يَقْضِي الحَاجُّ، غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالبَيْتِ». صحيح البخاري: كتاب الحيض، باب الأمر بالنفساء إذا نفسن.

يستدل به على أن لفظ النِّفاس في لسان العرب مشترك، فيقال للمرأة إذا حاضت: نَفِسَت، وكذلك إذا ولدت.

على أن كثيرًا من أهل اللغة قد فرّق بين بناء الفعل من الحيض وبنائه من النِّفاس، فقالوا في الحيض: نَفِسَت (بفتح النون)، وفي النِّفاس: نُفِسَت (بضمها)، وبالوجهين روي الحديث[1].

ومعلوم أنه لا يلزم من الاشتراك في اللفظ الاشتراك في الحكم والمعنى، بل قد يشترك المعنيان المتضادان في اللفظ الواحد، كالقُرْء يُطلق على الحيض والطهر، والجَوْن يُطلق على السواد والبياض، والبَيْن يُطلق على الوصل والفراق، والظَّن يُطلق على الشك واليقين، ونحو ذلك، فليس الاشتراك اللفظي دالًّا -في كل موضع- على الاشتراك في المعنى والحكم.

وأما تسوية ابن حزم بين دم الحيض ودم النِّفاس في المدة، فيقتضي أن تكون فيهما واحدة، وليس كذلك الأمر عنده، فإنه قد نص على أن أكثر مدة النِّفاس سبعة أيام، وكان قد ذهب إلى أن أكثر مدة الحيض سبعة عشر يومًا. قال: «لم يوقت لنا في أكثر عدة الحيض من شيء، فوجب أن نراعي أكثر ما قيل، فلم نجد إلا سبعة عشر يومًا، فقلنا بذلك، وأوجبنا ترك الصلاة لرؤية الدم الأسود هذه المدة -لا مزيد- فأقل، وكان ما زاد على ذلك إجماعًا متيقنًا أنه ليس حيضًا»[2]، وهو لا يستند في قوله هذا -في أكثر مدة الحيض- إلا إلى ثلاثة آثار؛ أحدها: عن عبد الرحمن بن مهدي: أن الثقة أخبره أن امرأة كانت تحيض سبعة عشر يومًا. والثاني: عن أحمد بن حنبل، قال: أكثر ما سمعنا سبعة عشر يومًا. والثالث: عن نساء آل المَاجَشُون أنهن كن يحضن سبعة عشر يومًا[3].

وإذا كان الأمر كذلك، فدعواه الإجماع ههنا غريبة، ولا تجري على أصوله؛ إذ ما يُدريه أنه ما ثَمَّ مَن زادت عدة حيضها على هذه المدة؟! ثم إذا كانت هذه الآثار التي

---

(١) انظر: فتح الباري ١/ ٤٨١. وعن الأصمعي: نُفِسَت المرأة في الحيض والولادة بضم النون فيهما. انظر: السابق.

(٢) المحلى ٢/ ١٩٩.

(٣) انظر: السابق.

اعتمدها راجعة إلى أقوال النساء، أَفَلَم يكن من الأَولى أن يراعي اختلاف أحوالهن في الحيض والنِّفاس جميعًا، بدلًا من إطلاق دعوى الإجماع؟! ثم إن ابن حزم لا يرى جواز خفاء مستنَد الإجماع من النص، فأين مستنَد هذا الإجماع الذي ذكره، وهو قد صرَّح بأنه ليس في المسألة نص أصلًا؟!

وإذ قد تبيَّن ذلك، فالسبب في الخلاف بين ابن عربي وابن حزم في مسألتنا أنها غير منصوصة، فرأى ابن عربي أن ردَّها إلى أحوال النساء، مراعاة لاختلافهن، أولى من الرجم بالغيب فيما لا نص فيه. أما ابن حزم، فأبى إلا أن ينتظمها سلك الأدلة بوجه من التأويل بعيد.

وفي زماننا هذا، يَحسُن، بل يتعيَّن أن يُستعان بالطب؛ فإنه -في هذه المسألة وشبهها- خيرٌ وأحسن تأويلًا، والله أعلم.

ثانيًا: أحكام الصلاة

وفيه ثماني عشرة مسألة.

من مواقيت الصلاة:

المسألة الأولى: آخر وقت العشاء:

ذهب ابن عربي إلى أن آخر وقت العشاء إلى طلوع الفجر الثاني[1]، خلافًا لابن حزم الذي قال: «يتمادى وقت صلاة العتمة إلى انقضاء نصف الليل الأول، وابتداء النصف الثاني»[2].

وفي المسألة حديث عبد الله بن عمرو -مرفوعًا- في مواقيت الصلاة، وفيه: «فَإِذَا صَلَّيْتُمُ العِشَاءَ، فَإِنَّهُ وَقْتٌ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ»، وفي رواية: «وَوَقْتُ العِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ»، وفي لفظ آخر: «وَوَقْتُ صَلَاةِ العِشَاءِ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ الأَوْسَطِ»[3]، وحديث أبي هريرة ﷺ، مرفوعًا: «إِنَّ للصَّلَاةِ أَوَّلًا وآخِرًا»، وفيه: «وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ العِشَاءِ الآخِرَةِ حِينَ يَغِيبُ الأُفُقُ، وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَنْتَصِفُ اللَّيْلُ»[4].

فهذان الحديثان يشهدان لقول ابن حزم، وأن آخر وقت العشاء إلى منتصف الليل، ولعل ابن عربي قد رأى أن الوقت المذكور في الحديثين إنما هو وقت الاختيار لا وقت

---

(١) انظر: الفتوحات ١/ ٤٨٩.

(٢) المحلى ٣/ ١٦٤.

(٣) هذه الروايات الثلاث عند مسلم في: صحيحه: كتاب المساجد، باب أوقات الصلوات الخمس.

(٤) رواه الترمذي في: جامعه: كتاب الصلاة، باب منه (مواقيت الصلاة). وقد أعلَّ هذا الحديث بالإرسال والوقف في بعض طرقه، لكنه رُوي من طريق الثقات أيضًا مرفوعًا متصلًا. قال الشيخ أحمد شاكر رحمه الله في: حاشيته على الترمذي ١/ ٣٠٨: «والذي أختاره أن الرواية المرسلة أو الموقوفة تؤيد الرواية المتصلة المرفوعة، ولا تكون تعليلًا لها أصلًا»، وقد ذكر ابن حزم علة الوقف هذه، ثم قال: «وما يضر إسناد مَن أسند إيقاف مَن أوقف». المحلى ٣/ ١٦٨.

الجواز، بدلالة حديث أبي قتادة، عن النبي ﷺ، أنه قال: «أَمَا إِنَّهُ لَيْسَ فِي النَّوْمِ تَفْرِيطٌ، إِنَّمَا التَّفْرِيطُ عَلَى مَنْ لَمْ يُصَلِّ الصَّلَاةَ حَتَّى يَجِيءَ وَقْتُ الصَّلَاةَ الأُخْرَى»[1].

ووجه الدلالة في هذا الحديث أنه ﷺ جعل أمد كل صلاة إلى دخول وقت التي تليها، وعَدَّ التفريط ترك الصلاة الأولى حتى يُلِمَّ وقت الصلاة الأخرى؛ ودَلَّ ذلك على امتداد وقت كل صلاة إلى التي بعدها، سواء في ذلك العشاء وغيرها من الصلوات إلا الفجر، فقد قال ابن حجر: «عموم حديث أبي قتادة مخصوص بالإجماع في الصبح»[2]، فآخر وقت الصبح طلوع الشمس؛ لانعقاد الإجماع على ذلك.

وهذا التأويل الذي ذكرته توجيهًا لرأي ابن عربي قد اعتمده الجمهور دليلًا على امتداد وقت الجواز في العشاء إلى طلوع الفجر الثاني، فقد قال النووي - تعليقًا على قوله ﷺ: «فَإِذَا صَلَّيْتُمُ العِشَاءَ، فَإِنَّهُ وَقْتٌ إِلَى نِصْفِ اللَّيْلِ»: «معناه: وقت لأدائها اختيارًا، وأما وقت الجواز فيمتد إلى طلوع الفجر الثاني؛ لحديث أبي قتادة الذي ذكره مسلم»[3].

على أن ابن حزم لم يرتضِ هذا التأويل، وقال: «إن هذا لا يدل على ما قالوه أصلًا، وهم مُجمِعون معنا -بلا خلاف من أحد من الأُمَّة- أن وقت صلاة الفجر لا يمتد إلى وقت صلاة الظهر؛ فصح أن هذا الخبر لا يدل على اتصال وقت كل صلاة بوقت التي بعدها، وإنما فيه معصية مَن أَخَّر الصلاة إلى وقت غيرها فقط، سواء اتصل آخر وقتها بأول الثانية لها، أم لم يتصل. وليس فيه أنه لا يكون مُفرِّطًا أيضًا مَن أَخَّرها إلى خروج وقتها، وإن لم يدخل وقت أخرى، ولا أنه يكون مُفرِّطًا، بل هو مسكوت عنه في هذا الخبر، ولكن بيانه في سائر الأخبار التي فيها نص على خروج وقت كل صلاة، والضرورات توجِب أن مَن تعدى بكل عمل وقته الذي حدَّه الله تعالى لذلك العمل، فقد تعدى حدود الله، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [البقرة:٢٢٩]»[4].

---

(١) صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة.

(٢) فتح الباري ٢/ ٦٢.

(٣) شرح النووي على مسلم ٣/ ١٢٣. وانظر: نيل الأوطار ٢/ ١٧.

(٤) المحلى ٣/ ١٧٨، ١٧٩.

ومـا قالـه معترَض من جهتين؛ إحداهمـا: أن احتجاجه بعدم امتداد وقت الصبح إلى وقـت الظهـر لا يَـرِدُ على ما قاله مخالفوه؛ لأنهم نصوا على أن الفجر مستثناة من عموم الحديث بالإجماع الذي حكاه ابن حزم نفسه، ونقلته آنفًا عن ابن حجر.

والأخـرى: أن دعـوى أنـه ليس في حديـث أبي قتادة إلا ذكر معصيـة مَن أَخَّر الصلاة حتى يدخل وقت الأخرى، وأنه لا ذكر فيه لحال مَن أَخَّر الصلاة حتى يخرج وقتها - هذه الدعـوى لا تُسـلَّم له؛ لأن لفظ الحديث أوسـع من ذلك، فإن رسـول الله ﷺ قـال: «**إِنَّمَا التَّفْرِيطُ عَلَى مَنْ لَمْ يُصَلِّ الصَّلَاةَ حَتَّى يَجِيءَ وَقْتُ الصَّلَاةِ الأُخْرَى**»، فحصر ﷺ التفريط المستوجِب للإثم في هذه الصورة، فكان هذا الحصر كالحَدِّ لمعنى التفريط في الصلاة، وما عداه فليس بهذه المثابة، ومنتصف الليل ليس وقتًا لصلاة الصبح، وكذلك ما بعده من ساعات الليل إلى طلوع الفجر الصادق، فدل مجموع ذلك على أن وقت العشاء ممتدٌّ إلى وقـت الصبـح، فمَن أداها في أي جزء من أجزاء الليل فقد أداها في وقتها المشـروع، ولا يقال فيه: مُفرِّط؛ لأنه لم يشمله الوصف الذي نصبه رسول الله ﷺ حدًّا للتفريط.

من أحكام الأذان:

المسألة الثانية: أذان الصبي:

جوَّزه ابن عربي، وإن كان ذلك عنده خلاف الأَولى[1]. أما ابن حزم، فقال: «لا يجوز أن يؤذن ويقيم إلا رجل بالغ عاقل مسلم»[2]، وحُجَّته في ذلك قوله ﷺ: «**رُفِعَ القَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ**»[3]، فذكر منهم الصبي حتى يحتلم. قال ابن حزم: «الأذان مأمور به كما ذكرنا، فلا يُجـزي أداؤه إلا مـن مخاطَـب بـه، بنيـة أدائـه مـا أُمـر بـه، وغيـر الفـرض لا يُجـزي عن الفـرض»[4]، والصبـي غير مخاطَب بأذان، فقيامه به ليـس قيامًا بفرض، وإنما هو تطوع؛ فلا ينوب مناب الفريضة.

---

(١) انظر: الفتوحات ١/ ٤٩٧.

(٢) المحلى ٣/ ١٤٠.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) المحلى ٣/ ١٤١.

ولعل ابن عربي قد استند فيما ذهب إليه إلى قوله ﷺ: «إِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ، ثُمَّ لِيَؤُمَّكُمْ أَكْبَرُكُمْ»(١)، فميَّز الإمامة بصفة، وأطلق القول في الأذان، فلو كانوا جماعة وفيهم صبي، فهو أحدهم، فله أن يؤذن لهم بالنص؛ لأن رسول الله ﷺ قال: «فَلْيُؤَذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ».

وأما رفع القلم عن الصبي فمعناه رفع الإثم خاصة، فلو أن تلك الجماعة التي فيها ذلك الصبي صلَّت الفرض دون أن يؤذن أحدهم لأثموا جميعًا -على قول مَن يرى الأذان واجبًا- حاشا ذلك الصبي؛ لكونه مرفوعًا عنه القلم، فحديث رفع القلم إنما يَضِحُ معناه ويظهر أثره في المخالفات، لا في القيام بالواجبات.

هذا، وقد أجاز ابن حزم لمَن أذن في مسجد أن يؤذن للصلاة نفسها في مسجد آخر، مع أن هذا الأذان الثاني تطوع منه، وهو في حق أهل هذا المسجد الآخر فرض، فقد ناب التطوع مناب الفرض، فلِمَ لا يكون أذان الصبي بهذه المثابة، هو تطوع منه يقوم مقام فرض الجماعة من البالغين؟!

وقد أورد ابن حزم هذا السؤال على نفسه، ثم أجاب عنه قائلًا: «هو وإن كان تطوعًا منه، فهو من أحدهم المأمورين بإقامة الأذان والإمامة والإقامة لمَن معه، فهو في ذلك كله مؤدي فرض»(٢).

ولا يخفى ما في هذا الجواب من تكلُّف؛ لأنه معارَض بمثله، وهو أن يقال: ليس هذا المؤذن مأمورًا بالأذان الثاني على جهة الوجوب، ولا قيامه به قيامًا بواجب؛ إذ لو تركه لم يكن آثمًا، فلمَّا لم يأثم بتركه، علمنا أنه ليس واجبًا في حقِّه. فإذا جاز أن يؤذن للجماعة الثانية تطوعًا منه، وأن ينوب هذا التطوع مناب الفرض عند تلك الجماعة، فما يمنع أن يتطوع الصبي للأذان، ويقوم تطوعه مقام الفريضة أيضًا في حق تلك الجماعة؟!

---

(١) متفق عليه من حديث مالك بن الحويرث: صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب مَن قال: ليؤذن في السفر مؤذن واحد؛ صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب مَن أحق بالإمامة.

(٢) المحلى ٣/ ١٤١.

المسألة الثالثة: أخذ الأُجْرَة على الأذان:

أجاز ذلك ابن عربي، وإن كان عنده خلاف الأَولى، فقد قال، وذكر أخذ المؤذن الأجرة: «هو عندنا أفضل أنه لا يأخذ، وإن أخذ جاز له ذلك؛ فإن مقام الدعوة إلى الله يقتضي الأجرة، فإنه ما من نبي دعا قومه إلا قال لهم: ﴿وَيَٰقَوۡمِ لَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مَالًاۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِۚ﴾ [هود:٢٩]، فأثبت الأجرة على دعائه، وسألها من الله لا من المدعوّ، حتى إن رسول الله ﷺ ما سأل منا في الأجر على تبليغ الدعاء ﴿إِلَّا ٱلۡمَوَدَّةَ فِي ٱلۡقُرۡبَىٰۗ﴾ [الشورى:٢٣]، وهو حب أهل البيت وقرابته ﷺ، وأن يُكرَموا من أجله، كانوا ما كانوا.

وقال رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَحَقَّ مَا أَخَذْتُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا كِتَابُ اللهِ» في حديث الذي رقى اللديغ بفاتحة الكتاب واستراح، فقال رسول ﷺ: «اضْرِبُوا لِي فِيهَا بِسَهْمٍ»؛ يعني في الغنم التي أخذوها أجرًا على ذلك[1]. فالإنسان الداعي بوعظه وتذكيره عباد الله، إن أخذ أجرًا فله ذلك؛ فإنه في عمل يقتضي الأجر بشهادة كل رسول، وإن ترك أخذه من الناس وسأله من الله فله ذلك. وسبب ترك الرسل لذلك وسؤالهم من الله الأجر كون الله هو الذي استعملهم في التبليغ، فكان الأجر عليه تعالى لا على المدعوّ[2]، وإنما أخذ الراقي الأجر من اللديغ لأن اللديغ استعمله في ذلك؛ ولذلك قال النبي ﷺ: «اضْرِبُوا لِي فِيهَا بِسَهْمٍ»؛ لأن الرسول ﷺ هو الذي أفاد الراقي ما رقى به ذلك اللديغ»[3]، ثم قال: «قال

---

(١) روى الشيخان -واللفظ لمسلم- من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ: أن ناسًا من أصحاب رسول الله ﷺ كانوا في سفر، فمروا بحيٍّ من أحياء العرب، فاستضافوهم فلم يُضَيِّفُوهم، فقالوا لهم: هل فيكم راقٍ؟ فإن سيد الحي لديغ أو مصاب، فقال رجل منهم: نعم، فأتاه فرقاه بفاتحة الكتاب؛ فبرأ الرجل؛ فأُعطي قطيعًا من غنم، فأبى أن يقبلها، وقال: حتى أذكر ذلك للنبي ﷺ، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له، فقال: يا رسول الله، والله ما رقيت إلا بفاتحة الكتاب، فتبسم وقال: «وَمَا أَدْرَاكَ أَنَّهَا رُقْيَةٌ؟»، ثم قال: «خُذُوا مِنْهُمْ، وَاضْرِبُوا لِي بِسَهْمٍ مَعَكُمْ». صحيح البخاري: كتاب الإجارة، باب ما يعطى في الرقية على أحياء العرب بفاتحة الكتاب؛ صحيح مسلم: كتاب السلام، باب جواز أخذ الأجرة على الرقية.

(٢) لا يقول ابن عربي بوجوب شيء على الله تعالى إلا ما أوجبه سبحانه على نفسه، وهذا الأجر الذي ذكره للأنبياء ﷺ إنما هو من قبيل التفضل الإلهي، وقد قال ابن عربي في بيان حقيقته: «اعلم أن هذا الأجر أجر تفضُّل إلهي عيَّنه السيدُ لعبده؛ فإن العبد لا ينبغي له استحقاق الأجر على سيده فيما يستعمله فيه؛ فإنه مَلَكه وعين ماله، ولكن تَفضَّل سيده عليه بأن عيَّن له على عمله أجرًا». الفتوحات ١/ ٤٩٧.

(٣) السابق.

تعالى فيما يقوله الرسول ﷺ: ﴿ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ ﴾، والمؤذن داعٍ إلى الله بلا شك، ثم قال: ﴿ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِيۖ ﴾ [يوسف:١٠٨]، وهو غير النبي يدعو بمثل دعوة النبي ﷺ عباد الله إلى توحيد الله، والعمل بطاعته»[1].

أما ابن حزم، فقال: «لا تجوز الأجرة على الأذان، فإن فعل ولم يؤذن إلا للأجرة لم يجز أذانه، ولا أجزأت الصلاة به، وجائز أن يُعطى على سبيل البر، وأن يرزقه الإمام كذلك»[2].

وعمدة ما جاء في هذه المسألة قوله ﷺ لعثمان بن أبي العاص: «وَاتَّخِذْ مُؤَذِّنًا لا يَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا»[3]، وبه احتج ابن حزم في تحريم الأجرة على الأذان؛ فإن الأمر عنده على الوجوب ما لم تصرفه القرائن إلى الندب أو الإباحة، وهو كذلك عند ابن عربي.

والظاهر أن خلافهما سببه اختلافهما في اعتبار القرينة، فقد رأى ابن عربي أن الأذان دعاء إلى الله ﷻ، وقد صح عن كل نبي من الأنبياء ﷺ، أنه أثبت لدعائه إلى الله أجرًا، ولكنه طلبه من الله؛ لأن الله هو الذي استعمله في هذا الدعاء، ولما كان المؤذن في أذانه مُستعمَلًا من قِبَلِ الناس في تذكيرهم بمواقيت الصلاة، وإعلامهم بدخول وقتها، كان سؤالهم الأجر على أذانه جائزًا له، من جهة أنهم هم الذين استعملوه، فإن ترك ذلك واحتسب أجره عند الله تعالى، تأسيًا بالأنبياء ﷺ، فهو أولى. وعلى هذا، فللأذان –من حيث هو عمل يقتضي أجرًا– وجهان: أحدهما إلى الله تعالى من حيث هو الآمر به على لسان رسوله ﷺ، والآخر إلى الناس من حيث هو سعي في حظهم، وتذكير لهم بما تُنال

---

(١) الفتوحات ١/ ٤٩٨.

(٢) المحلى ٣/ ١٤٥.

(٣) رواه أحمد في: المسند ١٢/ ٥١٠ (١٦٢٢٤)، (١٦٢٢٥)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب أخذ الأجرة على التأذين؛ والترمذي بلفظ: «إِنَّ مِنْ آخِرِ مَا عَهِدَ إِلَيَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ: أَنْ اتَّخِذْ مُؤَذِّنًا لا يَأْخُذُ عَلَى أَذَانِهِ أَجْرًا». جامع الترمذي: كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية أن يأخذ المؤذن على الأذان أجرًا، قال الترمذي: حديث حسن صحيح؛ والنسائي في: الصغرى: كتاب الأذان، باب اتخاذ المؤذن الذي لا يأخذ على أذانه أجرًا؛ والحاكم وصحَّحه على شرط مسلم، ووافقه الذهبي: المستدرك: كتاب الصلاة، باب الأمر باتخاذ المؤذن، لا يأخذ على أذانه أجرًا.

به سعادة الآخرة، فيكون المؤذن في أذانه بخير النظرين: إن شاء احتسب، وإن شاء اكتسب.

من أجل ذلك لم يرَ ابن عربي الأمر في الحديث السابق على حقيقته من الوجوب، وإنما هو مصروف بالقرينة السالفة إلى الندب والاستحباب، وقد قال السندي في شرحه لقوله ﷺ: «وَاتَّخِذ مُؤَذِّنًا...» الحديث: «محمول على الندب عند كثير، وقد أجازوا أخذ الأجرة»[١]، وحكى ابن رشد الخلاف في المسألة، ثم زعم أن سببه اختلافهم في تصحيح خبر عثمان بن أبي العاص[٢]، ولا أعلم أحدًا ضعَّفه، لا مُتقدِّمًا ولا متأخرًا، فقد صحَّحه الترمذي، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي، وسكت عنه أبو داود، ولا يسكت إلا عما يصلح للاحتجاج به، وذكره الحافظ في «التلخيص»، ولم يحكِ عن أحد القول بتضعيفه مع عنايته بمثل هذا، بل حكى عن الحاكم تصحيحه، لم يزد على ذلك[٣]، وكذلك رواه ابن حزم ولم يذكر له علة، ولا حكى عن أحد تضعيفه[٤]، وذكره النووي وحكى عن الترمذي تحسينه، لم يزد على ذلك[٥]، وهذا مع أن الشافعية تجيز الإجارة على الأذان إذا لم يكن متطوعٌ. وممن صحَّح الحديث من المتأخرين الشيخان: أحمد شاكر[٦]، والألباني[٧]. فلا أدري، من أين قال ابن رشد، رحمه الله، ما قال؟!

ومن تتمة ما ورد في هذه المسألة ما أسنده ابن حزم عن ابن عمر رضي الله عنه، أنه قال لرجل: «إني لأبغضك في الله»، ثم قال لأصحابه: «إنه يتغنى في أذانه، ويأخذ عليه أجرًا»، قال ابن حزم: «ولا يُعرف لابن عمر في هذا مخالف من الصحابة رضي الله عنهم»[٨].

---

(١) حاشية السندي على النسائي ١/ ٤٥٥.

(٢) انظر: بداية المجتهد ١/ ١١١.

(٣) انظر: التلخيص الحبير ١/ ٣٨٠.

(٤) انظر: المحلى ٣/ ١٤٥.

(٥) انظر: المجموع ٣/ ١٣٤. وقد اختلفت نسخ جامع الترمذي في حكاية حكمه على هذا الحديث؛ ففي بعضها الاقتصار على تحسينه، وفي بعضها الآخر -زيادة على ذلك- الحكم بصحته.

(٦) قال في: حاشيته على المحلى ٣/ ١٤٥: «الحديث صحيح على شرط مسلم».

(٧) انظر: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ١٢١ (٥٨٥).

(٨) المحلى ٣/١٤٦.

المسألة الرابعة: حكم الصلاة في الثوب المُحَرَّم:

اختلفا في هذه المسألة، فصحَّح ابن عربي تلك الصلاة على كراهة، وأبطلها ابن حزم.

فأما ابن عربي، فحكى رأي مَن جوَّزها، ثم قال: «وهو مذهبنا، وإن كنت أكره له ذلك»[1]، ثم قال: «وهو عندنا عاصٍ بلباس ما لا يحل له وإن جازت صلاته؛ فإنه عندنا من الذين خلطوا عملًا صالحًا وآخر سيئًا»، ثم بيَّن وجه مذهبه فقال: «ما في كل موطن يُرزق الإنسان العصمة في أحواله، والتوفيق في جميع أموره، فهو فيما يوفَّق فيه موفق، وفيما يُخذل فيه مخذول في الوقت الواحد، كالذاكر لله بقلبه ولسانه، وهو يضرب بيده في تلك الحالة مَن يأثم بضربه ومَن حرُم عليه ضربه، فلا يقدح ذلك في ذكره، كما لا يرفع ذلك الذكر إثمه، أو حكم أنه أتى حرامًا، فإن الذكر لا يحلله؛ ولهذا -عندنا- تصح الصلاة في الدار المغصوبة، فهو مأثومٌ من وجهٍ مأجورٌ من وجهٍ»[2].

أما ابن حزم، فلا تجزئ عنده تلك الصلاة؛ لأن مَن صلَّى في ثوب مُحرَّم عليه لبسه أو في مكان مغصوب، أرضًا كان أو بيتًا أو غير ذلك، فقد فعل في صلاته شيئًا مما يحرم عليه فعله، «فلم يُصَلِّ كما أُمر، ومَن لم يُصَلِّ كما أُمر فلم يُصَلِّ أصلًا، والصلاة طاعة وفريضة، قيامها وقعودها والإقامة فيها، وبعض اللباس فيها، فإذا قعد حيث نُهي عنه، أو عمل متصرفًا فيما حرُم، أو استعمل ما حرُم عليه، فإنما أتى بعمل معصية، وقعود معصية. ومن الباطل أن تنوب المعصية المُحرَّمة عن الطاعة المفترضة، وأن يُجزئ الضلال والفسوق عن الهدى والحق»[3].

وسبب اختلافهما في هذه المسألة اختلافهما في دلالة النهي على الفساد، وقد مرَّ ذلك تفصيلًا في مباحث الأصول.

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٠٤.

(٢) السابق نفسه.

(٣) المحلى ٤/ ٣٤.

تعقيب:

الحق أن لي في مسألة الصلاة في الأرض المغصوبة خاصة نظرًا، وهو أن النبي ﷺ قد قال: «وَجُعِلَتِ الأَرْضُ كُلُّهَا لِي وَلأُمَّتِي مَسْجِدًا وَطَهُورًا، فَأَيْنَمَا أَدْرَكَتْ رَجُلًا مِنْ أُمَّتِي الصَّلاَةُ فَعِنْدَهُ مَسْجِدُهُ وَعِنْدَهُ طَهُورُهُ»[1]، فعَمَّ النص كلَّ أرض، وما خَصَّ موضعًا من موضع؛ فثبت أن مَن أوقع الصلاة في أية بقعة من الأرض، فقد أداها حيث أُبيح له أداؤها، حاشا المواضع المستثناة بالنصوص، وسواء كانت هذه الأرض ملكًا لهذا المصلي أم لا، وسواء كانت أرضًا مغصوبة أم بيد صاحبها، فإن حكمها -من حيث إباحة الصلاة فيها لكل مسلم- واحد. وأما غصبها، فذلك حكم آخر من وجه آخر، والذين لم يجيزوا الصلاة في الأرض المغصوبة إنما قالوا بذلك؛ لأن المصلي يوقع في صلاته أفعالًا من قيام وقعود وسجود فيما لا يملك، وقد أخذه عَنْوَة، وهذه تصرفات مُحرَّمة؛ فبطُلت الصلاة عندهم ببطلان أفعالها التي هي من أركانها، وليس الأمر في حقيقته كذلك؛ فإن القائم في أرض مغصوبة لم يزل قيامه فيها وجميع تصرفه حرامًا عليه حتى يُحْرِمَ بالصلاة، فإذا أَحْرَمَ بها فقد حَلَّ له -بإباحة رسول الله ﷺ كل أرض للصلاة- ما كان حرامًا قبله، فتقع أفعاله في الصلاة على الوجه المشروع، فيكون قد صلى كما أُمر، ومَن صلى كما أُمر، فقد أحسن وإن كان لم يزل مُطوَّقًا بغُلِّ الغصب، والله أعلم.

من أعمال الصلاة:

المسألة الخامسة: لفظ التكبير في الصلاة:

قال ابن عربي: «مذهبنا في ذلك أن اتباع السُّنة أَولى؛ فإن رسول الله ﷺ، يقول: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[2]، وما نُقل إلينا قط إلا هذا اللفظ: الله أكبر، تواتر ذلك عندنا»، ثم قال: «ما عيَّن الشارع لفظًا في عبادة نطقية دون غيره من الألفاظ مما في معناه إلا وقد أراد ما يمتاز به ذلك اللفظ من طريق المعنى عند العلماء بالله عما يقع فيه

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

الاشتراك، فالأَولى بنا مراعاة الاقتداء ومراعاة المعنى الذي يقع به الامتياز، علمنا ذلك المعنى أو جهلناه، فإن علمناه فوجب ألا نعدل عنه، وإن لم نعلمه فنأتي به على علم الذي شرعه فيه، ولا نتحكم بسياق لفظ آخر، والله قد أمر نبيه ﷺ بطلب الزيادة، فقال له: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾﴾ [طه:١١٤]، والعالِم -إذا كان حكيمًا- لا يعدل لأمر دون غيره مما يقارب معناه إلا لخصوصٍ وصفٍ، فيعتبر ذلك ولا يعدل عنه، فعلًا كان أو قولًا؛ فإنه لا بُدَّ لمَن يعدل عنه أن يُحْرَمَ فائدة ذلك الاختصاص، ويتصف بالمخالفة بلا شك»[١].

أما ابن حزم، فقال: «يُجزئ في التكبير الله أكبر، والله الأكبر، والأكبر الله، والكبير الله، والله الكبير، والرحمن أكبر، وأي اسم من أسماء الله تعالى ذكر بالتكبير، ولا يُجزئ غير هذه الألفاظ؛ لأن النبي ﷺ قال: «فَكَبِّر»[٢]، وكل هذا تكبير»[٣].

فابن عربي يرى أن مَن عدل في تكبيره عن اللفظ المتواتر عن النبي ﷺ، وهو الله أكبر - متصف بالمخالفة، وهذا تصريح منه بأن ما سوى هذا اللفظ غير مُجزئ في الصلاة؛ إذ لو كان غيره مُجزئًا لما اتصف قائله بالمخالفة، فمراد ابن عربي بكلمة أَولى فيما مرَّ من كلامه إنما هو الوجوب لا التخيير مع كراهة مخالفة المتواتر كما قد يُتوهم.

أما ابن حزم فقد أجاز التخيير مطلقًا بين الأسماء الإلهية شريطة أن تقترن بلفظ التكبير وحروفه.

والسبب في اختلافهما أن ابن عربي جعل لفظ التكبير الوارد المتواتر بيانا لقوله ﷺ في حديث تعليم الصلاة «فَكَبِّر»، مع قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»، فغلب على ظنه أن هذا اللفظ واجب مُتعيِّن، وقد قال: «إذا ورد أمر مجمل من الشارع، ثم ذكر الشارع وجهًا خاصًّا مما يكون تفسيرًا لذلك المجمل، كان الواجب عند الأدباء من

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٠٨.

(٢) الإشارة إلى حديث تعليم الصلاة، وفيه: «إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ». متفق عليه من حديث أبي هريرة ﷺ: صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها؛ صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة.

(٣) المحلى ٣/ ٢٢٣.

العلماء ألا يتعدوا في تفسير ذلك المجمل ما فسَّره به قائله، وهو الله تعالى، وأن يقفوا عنده»[1]، خلافًا لابن حزم الذي راعى عموم قوله ﷺ: «فَكَبِّر»، فأجاز كل صيغة جمعت إلى اسم الله تعالى لفظ التكبير.

ومما يشهد لقول ابن عربي، ما رواه الطبراني في «الكبير»، بلفظ: «لا تَتِمُّ صَلَاةٌ لأَحَدٍ مِنَ النَّاسِ حَتَّى يَتَوَضَّأَ، فَيَضَعَ الوُضُوءَ مَوَاضِعَهُ، ثُمَّ يَقُولُ: اللهُ أَكْبَرُ»[2].

المسألة السادسة: الجلسة الوسطى في الصلاة:

اختلفا في حكم الجلسة الوسطى في الصلاة، فقال ابن عربي: «الأصل الذي أعتمد عليه في أفعال الصلاة كلها ألا تُحمل أفعاله ﷺ على الوجوب حتى يدل الدليل على ذلك»[3]، ثم قال: «أما الجلسة الوسطى، فإنها -كما قلنا- عارض عرض لأجل القيام بعدها إلى الركعة الثالثة، والعارض لا يتنزل منزلة الفرض؛ ولهذا سجد مَن سها عنه، وفرق بينه وبين الركن إذا فاته، ولم يقترن بالجلسة الوسطى أمر فيُحمل على الوجوب»[4].

وقال ابن حزم: «الجلوس بعد رفع الرأس من آخر سجدة من الركعة الثانية فرض في كل صلاة مفترضة أو نافلة»[5].

والسبب في اختلافهما اختلاف فقههما في قوله ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[6].

فأما ابن حزم، فرأى الحديث موجِبًا لكل فعل فعله النبي ﷺ في الصلاة حاشا ما روي فيه الترك أيضًا، كتركه ﷺ رفع يديه عند التكبير في غير موطن الإحرام في الصلاة، فإن هذا الترك دليل على كون الفعل جائزًا غير واجب. وأما الجلسة الوسطى، فلم يُرْوَ عن النبي ﷺ أنه تركها عامدًا؛ فدل ذلك على وجوبها.

---

(١) الفتوحات ١/ ٥١٠.

(٢) ذكره الهيثمي في: مجمع الزوائد، باب تحريم الصلاة وتحليلها وقال: «رجاله رجال الصحيح».

(٣) الفتوحات ١/ ٥٣٩.

(٤) السابق.

(٥) المحلى ٣/ ٢٦٨.

(٦) سبق تخريجه.

وأما ابن عربي، فلاحت له قرينة حملته على جعل الجلسة الوسطى من جملة المندوبات في أفعال الصلاة، وهي ما رواه زياد بن عِلاقة، قال: «صَلَّى بنا المغيرةُ بن شُعبَة، فلمَّا صَلَّى ركعتين قام ولم يجلس، فَسَبَّحَ به مَن خَلفَهُ، فأشار إليهم أَنْ قُومُوا، فلمَّا فرغ من صلاته سلَّم وسجد سَجْدَتَي السَّهْوِ وسلَّم، وقال: هكذا صنع رَسُولُ اللهِ ﷺ»(١).

وعن المغيرة بن شعبة أيضًا، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ الرَّكْعَتَيْنِ فَلَمْ يَسْتَتِمَّ قَائِمًا فَلْيَجْلِسْ، فَإِذَا اسْتَتَمَّ قَائِمًا فَلَا يَجْلِسْ، وَيَسْجُدْ سَجْدَتَيِ السَّهْوِ»(٢). وعن عبد الله بن بُحَينَة، قال: «صَلَّى لَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ رَكْعَتَيْنِ مِنْ بَعْضِ الصَّلَوَاتِ، ثُمَّ قَامَ فَلَمْ يَجْلِسْ، فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ، فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ، وَنَظَرْنَا تَسْلِيمَهُ كَبَّرَ، فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ، قَبْلَ التَّسْلِيمِ، ثُمَّ سَلَّمَ»(٣).

ففي هذه الأحاديث الدلالة على أن الجلوس للتشهد الأوسط سنة؛ إذ لو كان واجبًا، لما جبره سجود السهو(٤).

وقد ذكر ابن حزم هذا الاستدلال، ثم عقَّب عليه بأنه «ليس بشيء؛ لأن السُّنة التي جاءت بوجوبه هي التي جاءت بأن الصلاة تُجزئ بنسيانه»(٥).

---

(١) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب مَن نسي أن يتشهد وهو جالس. قال أبو داود: وفعل سعد بن أبي وقاص مثل ما فعل المغيرة، وعمران بن حصين، والضحاك بن قيس، ومعاوية بن أبي سفيان، وابن عباس أفتى بذلك، وعمر بن عبد العزيز. ورواه الترمذي في: جامعه، وقال: حسن صحيح: كتاب الصلاة، باب ما جاء في الإمام ينهض في الركعتين ناسيًا. قال الترمذي: العمل على هذا عند أهل العلم؛ أن الرجل إذا قام في الركعتين مضى في صلاته، وسجد سجدتين، منهم مَن رأى قبل التسليم، ومنهم مَن رأى بعد التسليم.

(٢) رواه أحمد في: المسند ١٤/ ١٠٨ (١٨١٣٩)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب مَن نسي أن يتشهد وهو جالس؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء فيمن قام من اثنتين ساهيًا. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ١٩٩ (٩٩٤).

(٣) متفق عليه -واللفظ لمسلم: صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب مَن لم يرَ التشهد الأول واجبًا؛ لأن النبي ﷺ قام من الركعتين ولم يرجع؛ صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له.

(٤) انظر: شرح النووي على مسلم ٣/ ٧١.

(٥) المحلى ٣/ ٢٧١.

المسألة السابعة: إمامة المرأة:

قال ابن عربي: «من الناس مَن أجاز إمامة المرأة على الإطلاق، بالرجال والنساء، وبه أقول»[1]، ثم قال: «الأصل إجازة إمامتها، فمَن ادعى منع ذلك من غير دليل فلا يُسمع له، ولا نص للمانع في ذلك، وحُجَّته في منع ذلك يدخل معه فيها ويشرك، فتسقط الحُجَّة، فيبقى الأصل بإجازة إمامتها»[2].

وقال ابن حزم: «لا يجوز أن تَؤُمَّ المرأة الرجل ولا الرجال، وهذا ما لا خلاف فيه»[3].

وقد كادت هذه المسألة تكون من مفردات ابن عربي لولا ما رُوي من أن القول بجواز إمامة المرأة مطلقًا، بالرجال والنساء - مذهب أبي ثور، والمزني، والطبري[4].

واتفقت المذاهب الأربعة على عدم جواز إمامة المرأة للرجل في الفرض والنفل جميعًا، فقالت الحنفية: «لا تجوز إمامة النساء للرجال»[5]، وقال مالك: «لا تَؤُمُّ المرأة»[6]، وقال النووي: «اتفق أصحابنا أنه لا تجوز صلاة رجل بالغ ولا صبي خلف امرأة»[7]، وقال ابن قدامة: «أما المرأة فلا يصح أن يَأتَمَّ بها الرجل بحال، في فرض ولا

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٤٨.

(٢) السابق نفسه.

(٣) المحلى ٣/ ١٢٥.

(٤) انظر: المغني ٢/ ٣٣؛ المجموع ٤/ ١٥٢؛ بداية المجتهد ١/ ١٤٨. وقال الشوكاني: «وأجاز المزني وأبو ثور والطبري إمامتها في التراويح إذا لم يحضر مَن يحفظ القرآن». نيل الأوطار ٢/ ٢٢٩، فقيَّد المنقول عن الأئمة الثلاثة بقَيدَين: أن تكون الصلاة صلاة التراويح، وألا يكون قد حضر من الرجال مَن يحفظ القرآن. وخالفه الصنعاني في: سبل السلام شرح بلوغ المرام ٢/ ٣٧٣، فحكى هذين القَيدَين عن الطبري وحده، وأما أبو ثور والمزني، فحكى عنهما القول بجواز إمامة المرأة مطلقًا، دون قيد أو شرط.

(٥) الاختيار ١/ ٨٠.

(٦) المدونة الكبرى ١/ ٨٥.

(٧) المجموع ٤/ ١٥١.

نافلة»[١]، غير أنه حكى عن بعض الحنابلة تجويزهم إمامتها للرجال في صلاة التراويح خاصة، وتكون وراءهم؛ وذلك لحديث أم ورقة، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد حكى النووي القول بمنع إمامة المرأة مطلقًا عن جماهير العلماء من السلف والخلف حاشا الثلاثة المذكورين آنفًا[٢].

واحتج المانعون بأدلة، منها:

حديث جابر مرفوعًا: «أَلَا لَا تَؤُمَّنَّ امْرَأَةٌ رَجُلًا»[٣]، «ولأنها لا تؤذن للرجال، فلم يجز أن تَؤُمَّهم، كالمجنون»[٤]، وخبر: «أَخِّرُوهُنَّ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللهُ»[٥]، «ولأنه لو كان جائزًا لنُقل ذلك عن الصدر الأول»[٦]، وانفرد ابن حزم بأن المنع من إمامتها للرجال سببه أنها تقطع صلاتهم؛ لقوله ﷺ: «يَقْطَعُ الصَّلَاةَ المَرْأَةُ وَالحِمَارُ وَالكَلْبُ، وَيَقِي ذَلِكَ مِثْلُ مُؤْخِرَةِ الرَّحْلِ»[٧].

هذا جميع ما وقفت عليه من أدلة مَن منع إمامة المرأة للرجال، وقد يُزاد عليها أنه قد صح عنه ﷺ قوله: «خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوَّلُهَا، وَشَرُّهَا آخِرُهَا، وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا، وَشَرُّهَا أَوَّلُهَا»[٨]، فإذا كان شر صفوفهن أقربها إلى الرجال، فأولى ألا تَؤُمَّهم، وقد قال النووي: «إنما فضل آخر صفوف النساء الحاضرات مع الرجال لبعدهن من مخالطة الرجال ورؤيتهم، وتعلق القلب بهم عند رؤية حركاتهم وسماع كلامهم ونحو ذلك، وذم أول صفوفهن لعكس ذلك»[٩]، ولا يخفى أن هذه الآفة

---

(١) المغني ٢/ ٣٣.

(٢) انظر: المجموع ٤/ ١٥١، ١٥٢.

(٣) رواه ابن ماجة في: سننه: كتاب إقامة الصلاة، باب في فرض الجمعة.

(٤) المغني ٢/ ٣٢.

(٥) انظر: الاختيار ١/ ٨٠.

(٦) بداية المجتهد ١/ ١٤٨.

(٧) صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب قدر ما يستر المصلي.
ومؤخرة الرَّحل: الخشبة التي يستند إليها الراكب من كور البعير. النهاية، مادة (أخر).

(٨) رواه مسلم من حديث أبي هريرة: صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب تسوية الصفوف وإقامتها.

(٩) شرح النووي على مسلم ٢/ ٣٩٥.

حاصلة للمرأة إذا أمَّت الرجال؛ فلذلك زدت هذا الدليل ههنا، وإن لم أره في حُجَجِ المانعين.

والحق أنه ما ثَمَّ دليل من هذه الأدلة يخلو من اعتراض يقدح في صحته:

فأما حديث جابر، فقال الحافظ: «إسنادُهُ واهٍ»[١]؛ لأنه من رواية عبد الله بن محمد العدوي التميمي، قال البخاري وأبو حاتم: منكر الحديث، وقال الدارقطني: متروك، وقال وكيع: يضع الحديث، وقال ابن حبان: لا يَحِلُّ الاحتجاج بخبره، وقال ابن عبد البر: جماعة أهل العلم بالحديث يقولون: إن هذا الحديث [يعني الذي أخرجه له ابن ماجة] من وضع عبد الله بن محمد العدوي، وهو عندهم موسوم بالكذب»[٢]، عن علي بن زيد، «قال ابن سعد: كان كثير الحديث وفيه ضعف، ولا يُحتَجُّ به، وقال حنبل عن أحمد: ضعيف الحديث، وقال معاوية بن صالح عن يحيى: ضعيف، وقال الجوزجاني: واهي الحديث ضعيف، وفيه ميل عن القصد، لا يُحتَجُّ بحديثه، وقال النسائي: ضعيف»[٣].

وعلى هذا، فالخبر لا تقوم به حُجَّة أصلًا، بل في كلام ابن عبد البر التصريح بوضعه.

وأما الاحتجاج بأن المرأة لا تؤذن للرجال، فكذلك لا تؤمهم - فقياس، ولا يلزم ابن عربي؛ إذ ليس من أصوله، ومع هذا فهو قياس فرع لم يثبت بنص على فرع هو الآخر لم يثبت بنص[٤]؛ إذ ما ثَمَّ ما يمنع المرأة من الأذان إلا أنه يستحسن أن يكون المؤذن صيِّتًا حتى يبلغ صوته أبعد مدى مستطاع.

وأما خبر: «أَخِّرُوهُنَّ حَيْثُ أَخَّرَهُنَّ اللهُ»، فقال الزيلعي: «غريب مرفوعًا»[٥]، وصوَّب وقفه على ابن مسعود، ولا حُجَّة في موقوف.

---

(١) بلوغ المرام، ص١٠٠ (٣٨١). وضعَّفه الألباني في: ضعيف سنن ابن ماجة، ص٨٠ (٢٢٤).

(٢) تهذيب التهذيب ٦/ ٢١.

(٣) السابق، ٧/ ٣٢٢، ٣٢٣.

(٤) قال ابن قدامة: «لا يُعتَدُّ بأذان المرأة؛ لأنها ليست ممن يشرع له الأذان، فأشبهت المجنون». المغني ١/ ٤٢٥.

(٥) نصب الراية ٢/ ٤٤.

وأما عدم النقل عن الصدر الأول، فلا يخلو: إما أن يُراد به عدم نقل الفتوى بالجواز، أو عدم الوقوع.

فإن كان المراد عدم نقل الفتوى، فليس ذلك دليلًا على عدم وجودها؛ إذ ليس عدم العلم بالشيء علمًا بعدمه، ولا يبعد أن يكون بعض الصحابة ﷺ قد أفتى بذلك ولم تُنقل فُتياه. ثم في أصول ابن عربي أن قول الصحابي محترم غير مُلزِم ما لم يكن إجماعًا، أو يرفعه إلى رسول الله ﷺ، فبتقدير أن واحدًا من الصحابة أو جماعة منهم ﷺ قد أفتوا بعدم جواز إمامة المرأة للرجال، فليس ذلك إلا رأيًا، والرأي مشترك، وكلٌّ يقول بما أدّاه إليه اجتهاده.

وإن كان المراد بعدم النقل عدم الوقوع، فليس ذلك دليلًا على عدم الجواز؛ لأن القول بالجواز قول بالإباحة، والمباحات لا تكاد تُحصى، فلو طلبنا لكل مباح دليلًا من الوقوع في الصدر الأول لكان إبعادًا، وإنما يُطلب الدليل على التحريم؛ إذ هو العارض الخارج عن الأصل، فهو المفتقر إلى الدليل.

ومع هذا، فقد صح من حديث عبد الرحمن بن خلاد، عن أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث، قال: «**كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَزُورُهَا فِي بَيْتِهَا، وَجَعَلَ لَهَا مُؤَذِّنًا يُؤَذِّنُ لَهَا، وَأَمَرَهَا أَنْ تَؤُمَّ أَهْلَ دَارِهَا**». قال عبد الرحمن: «**فأنا رأيت مؤذنها شيخًا كبيرًا**»[1]، فهذا خبر صريح في المسألة، وأن إمامة المرأة صحيحة في الفرائض؛ لأنها التي يؤذن لها، وليس في الحديث أن أهل بيت أم ورقة كانوا جميعًا نساء، بل قد صح أنه «**كان لها غلام وجارية دبرتهما، فقاما إليها بالليل، فغماها بقطيفة لها حتى ماتت وذهبا، فأصبح عمر فقام في الناس، فقال: مَن كان عنده من هذين علم، أو مَن رآهما، فليجئ بهما، فأمر بهما فصُلِبا، فكانا أول مصلوب في المدينة**»، وفي هذا الخبر أيضًا: «**أنها كانت قد قرأت القرآن**»[2]، وفي لفظ عند أحمد: أنها «**كانت قد جمعت القرآن**»[3]؛ فلذلك أمرها

---

(١) سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب إمامة النساء. قال الحافظ: «صحّحه ابن خزيمة». بلوغ المرام، ص ١٠٢ (٣٩١)؛ وحسّنه الألباني في: صحيح سنن أبي داود ١/ ١١٨ (٥٥٣).

(٢) سنن أبي داود: كتاب الصلاة، باب إمامة النساء.

(٣) المسند ١٨/ ٤٩٤ (٢٧١٥٨).

رسول الله ﷺ أن تَؤُمَّ أهل دارها - وفيهم ذلك الغلام، وذلك المؤذن (الشيخ الكبير)- لأن القوم يَؤُمُّهم أقرؤهم.

وأما قطع المرأة صلاة الرجال، فقد صح حديث عائشة رضي الله عنها، أن رسول الله ﷺ كان يصلي وهي معترضة بين يديه اعتراض الجنازة[1]، فدل على أن المرأة لا تقطع الصلاة، وأن حديث قطعها صلاة الرجل مصروف عن ظاهره، غير أن ابن حزم قد أجاب عن هذا بأن المرأة إنما تقطع صلاة الرجل على كل حال إلا أن تكون مضطجعة معترضة، فهذه الهيئة وحدها مستثناة مما عداها من الهيئات لحديث عائشة المتقدِّم[2].

وبتقدير صحة قوله، فما يمنع أن تُستثنى هيئة أخرى لا تقطع المرأة فيها صلاة الرجل، وهي أن تكون هذه المرأة إمامًا، لحديث أم ورقة؟!

أما الاحتجاج بحديث: «وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا، وَشَرُّهَا أَوَّلُهَا»، فلا يلوح لي ما قاله الإمام النووي في علة ذلك، وهو قربهن من صفوف الرجال؛ لأن نساء الصف الأول لا يَرَين من الرجال في المسجد أثناء الصلاة إلا إيقاعهم أفعالها، كما أنهن لا يسمعن إلا الذكر المتكلم به في الصلاة من قرآن وغيره، فأين الفتنة في ذلك؟! وإذا كان مراده ما يكون قبل الصلاة أو بعدها، فلا شأن للصفوف في ذلك، بل تستوي فيه نساء الصف الأول ونساء الصف الأخير، وأيضًا فلو كان الذم مناطه قرب النساء من الرجال، لكانت الأسواق أولى بهذا، فإن المساجد مظنة التقوى والخشوع، بخلاف الأسواق التي هي مراتع الشياطين، أو لَضَرَبَ رسول الله ﷺ بسورٍ بين النساء والرجال في المسجد، أو لَمَنَعَ النساء من ارتياد المسجد، أو لَخَصَّهُن بمسجد يقمن فيه وحدهن دون الرجال!

فلمَّا لم يكن شيء من ذلك، تعيَّن طلب الحكمة في وصف أول صفوف النساء بكونه شر صفوفهن - من مكان آخر، والوجه عندي في ذلك ما صح عن سهل بن سعد،

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر: المحلى ٤/٨ .

قـال: لقـد رأيت الرجال عاقدي أُزُرهم في أعناقهم مثل الصبيان؛ من ضيق الأُزُر، خلف النبي ﷺ، فقال قائل: «يَا مَعْشَـرَ النِّسَـاءِ، لا تَرْفَعْنَ رُؤُوسَكُنَّ حَتَّى يَرْفَعَ الرِّجَالُ»[1]، وفي لفظ البخاري: «وقال للنسـاء: لا تَرْفَعْنَ رُؤُوسَـكُنَّ حَتَّى يَسْتَوِيَ الرِّجَالُ جُلُوسًا»[2]، قال الحافظ: «قال الكرماني: فاعل (قال) هو النبي ﷺ»[3]، ويشهد لذلك حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها، قالت: سـمعت رسـول الله ﷺ يقول: «مَنْ كَانَ مِنْكُنَّ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِـرِ، فَلا تَرْفَعْ رَأْسَـهَا حَتَّـى يَرْفَعَ الرِّجَالُ رُءُوسَـهُمْ»؛ كراهـة أن يَرَين عورات الرجال[4].

فلهذا كان شـر صفوف النسـاء أولها، لقربه من صفوف الرجال، فيُخشـى أن يَطَّلعن عند الرفع من السجود على عوراتهم؛ لما كانت أُزُر الرجال آنذاك ضيقة لا تبلغ أنصاف سوقهم، فإذا سجدوا انحسرت فظهرت عوراتهم لمَن خلفهم.

أمـا المـرأة إذا صلَّـت إمامًـا، فلا يكون شـيء من ذلـك؛ لأنها أُمرت أن يكون ثوبها سـابغًا غير مُبْدٍ زينتها، فَضْفَاضًا لا يصف حجم عظامها، صفيقًا لا يَشِـفُّ عما تحته، فإذا كان بهذه المثابة كان في سـجودها أسـتر لها منه في قيامها، فلا ينكشـف منها شـيء لمَن ورائها.

وإذ قـد تبيَّـن ذلـك، فما ثَمَّ ما يمنع المرأة من الإمامـة، وصح بقاء ذلك على الأصل وهـو الجـواز، كما قال ابن عربـي: «الأصل إجازة إمامتها، فمَن ادعـى منع ذلك من غير دليل فلا يُسمع له، ولا نص للمانع في ذلك»[5]، والله أعلم.

---

(١) صحيح مسـلم: كتاب الصلاة، باب أمر النسـاء المصليات وراء الرجال ألا يرفعن رؤوسـهن من السـجود حتى يرفع الرجال.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الصلاة، باب إذا كان الثوب ضيقًا.

(٣) فتح الباري ١/ ٥٦٤.

(٤) رواه أحمد في: المسند ١٨/ ٣٧٣، ٣٧٤ (٢٦٨٢٦)، (٢٦٨٢٧)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب رفع النساء إذا كن مع الرجال رؤوسهن من السجدة. وصحّحه الألباني في: صحيح سنن أبي داود ١/ ١٦٠ (٧٥٧).

(٥) الفتوحات ١/ ٥٤٨.

المسألة الثامنة: الفتح على الإمام:

أجاز ابن عربي ذلك مطلقًا، في أُمّ القرآن وفي السورة على السواء[1]، ومنع منه ابن حزم إلا في الفاتحة، فقال: «لا يجوز لأحد أن يُفتي الإمام إلا في أُمّ القرآن وحدها، فإن التبست القراءة على الإمام فليركع، أو فلينتقل إلى سورة أخرى، فمَن تعمَّد إفتاءه وهو يدري أن ذلك لا يجوز له بطلت صلاته»[2].

ويشهد لقول ابن عربي حديث مُسَوَّر بن يزيد الأسدي، قال: شهدت رسول الله ﷺ يقرأ في الصلاة، فترك شيئًا لم يقرأه، فقال له رجل: يا رسول الله، تركت آية كذا وكذا، فقال رسول الله ﷺ: «فَهَلَّا ذَكَّرْتَنِيهَا»[3]، وعن ابن عمر رضي الله عنه، أن النبي ﷺ صلى صلاة فقرأ فيها، فلُبِسَ عليه، فلما انصرف قال لأُبي: «أَصَلَّيْتَ مَعَنَا؟» قال: نعم، قال: «فَمَا مَنَعَكَ»[4]. قال البخاري: «لم يرَ ابن عمر بالفتح على الإمام بأسًا»[5].

أما ابن حزم، فرأى هذين الحديثين منسوخين بخبر عبادة بن الصامت رضي الله عنه، قال: صلى رسول الله ﷺ الصبح فثَقُلَت عليه القراءة، فلما انصرف قال: «إِنِّي أَرَاكُمْ تَقْرَأُونَ وَرَاءَ إِمَامِكُمْ»، قال: قلنا يا رسول الله، إي والله. قال: «فَلَا تَفْعَلُوا إِلَّا بِأُمِّ الْقُرْآنِ، فَإِنَّهُ لا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا»[6].

قال ابن حزم: «فوجب أن مَن أفتى الإمام لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون

---

(١) انظر: الفتوحات ١/ ٥٥١.

(٢) المحلى ٤/ ٣.

(٣) رواه أحمد في: المسند ١٣/ ١١٨ (١٦٦٣٨)؛ والبخاري في: خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص١٠٥ (١٩١)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب الفتح على الإمام. وحسَّنه الألباني في: صحيح سنن أبي داود ١/ ١٧١ (٨٠٢).

(٤) رواه أو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب الفتح على الإمام في الصلاة. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن أبي داود ١/ ١٧١ (٨٠٣).

(٥) خير الكلام في القراءة خلف الإمام، ص١٠٤.

(٦) رواه البخاري في: القراءة خلف الإمام ١٢٧، ١٢٨ (٢٥١)، (٢٥٢)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب من ترك القراءة في صلاته بفاتحة الكتاب؛ والترمذي، وحسَّنه، في: جامعه: كتاب الصلاة، باب ما جاء في القراءة خلف الإمام.

قصد به قراءة القرآن، أو لم يقصد به قراءة القرآن، فإن كان قصد به قراءة القرآن فهذا لا يجوز؛ لأن رسول الله ﷺ نهى أن يقرأ المأموم شيئًا من القرآن حاشا أم القرآن، وإن كان لم يقصد به قراءة القرآن فهذا لا يجوز؛ لأنه كلام في الصلاة، وقد أخبر ﷺ أنه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس»[١]، ثم ذكر حديث المُسَوَّر السابق، ثم قال: «هذا موافق لمعهود الأصل من إباحة القراءة في الصلاة، وبيقين ندري أن نهي النبي ﷺ أن يُقرأ خلفه إلا بأُمِّ القرآن ناسخ لذلك ومانع منه، ولا يجوز العود إلى حالٍ منسوخةٍ بدعوى كاذبة في عوديها»[٢].

والإنصاف أنه لا تعارض بين الحديثين حتى يُصار إلى النَّسخ، بل الجمع ممكن بوجه قريب؛ فإن متعلَّق النهي في حديث عبادة إنما هو أن يقرأ المأموم لنفسه خلف الإمام، فيُنازِع إمامه القرآن، كما جاء في حديث أبي هريرة ﷺ، أن رسول الله ﷺ انصرف من صلاة جَهَرَ فيها بالقراءة، فقال: «هَلْ قَرَأَ مَعِي مِنْكُمْ أَحَدٌ آنِفًا؟»، فقال رجل: نعم، أنا يا رسول الله، قال: فقال رسول الله ﷺ: «إِنِّي أَقُولُ مَا لِي أُنَازَعُ الْقُرْآنَ!»، فانتهى الناس عن القراءة مع رسول الله ﷺ فيما جهر فيه رسول الله ﷺ بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله ﷺ[٣].

فهذه القراءة المُفضية إلى منازعة الإمام هي المنهي عنها، وكأن حديث أبي هريرة مُفسِّر لحديث أُبي، ومعلوم أن المأموم إذا قرأ فاتحًا على إمامه لم يكن مُنازِعًا له؛ لأن الإمام لن يحتاج إلى أن يُفتى إلا إذا أُرْتِجَ عليه فسكت، وهذا متعلَّق حديثَي المُسَوَّر وابن عمر؛ فقد تواردت الأحاديث على غير مورد، فلا تعارض، فلا نسخ، والله أعلم.

---

(١) المحلى ٤/ ٣.

(٢) السابق نفسه.

(٣) رواه مالك في: الموطأ: كتاب الصلاة، باب ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر فيه؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب من كره القراءة بفاتحة الكتاب إذا جهر الإمام؛ والترمذي، وحسّنه، في: جامعه: كتاب الصلاة، باب ما جاء في ترك القراءة خلف الإمام إذا جهر الإمام بالقراءة.

المسألة التاسعة: مَن أحرم خلف الصف، ثم دب وهو راكع حتى دخل في الصف:

في المسألة حديث أبي بكرة ﷺ: «أنه انتهى إلى النبي ﷺ وهو راكع، فركع قبل أن يصل إلى الصف، فذكر ذلك للنبي ﷺ، فقال: «زَادَكَ اللهُ حِرْصًا، وَلَا تَعُدْ»[1].

قال ابن حزم: «فقد ثبت أن الركوع دون الصف، ثم دخول الصف لا يحل»[2]، فحمل النهي في الحديث على التحريم.

أما ابن عربي، فقال: «الشارع ما أبطل صلاة أبي بكرة بذلك، ودعا له، ونهاه ألا يعود؛ فعُلم أنه نهيُ كراهة»[3].

والسبب في اختلافهما أن ابن عربي رأى عدم أمر النبي ﷺ أبا بكرة بإعادة الصلاة قرينة على أن النهي نهي كراهه، لا تحريم. أما ابن حزم، فتأول أن ترك الأمر بالإعادة سببه أن أبا بكرة فعل ذلك قبل وقوع النهي لا بعده، وحرمة ذلك الفعل لم تثبت إلا بعد النهي، «فلا إعادة على مَن فعل ذلك قبل النهي»[4].

من أحكام الجُمُعة:

المسألة العاشرة: وقت الجُمُعة:

حكى ابن عربي اختلاف العلماء في هذه المسألة، فمِن قائل: لا تجوز إلا بعد الزوال، ومِن قائل بجوازها قبله، ثم قال: «وأنا أقول بالتخيير بين الوقتين»[5].

أما ابن حزم، فقال: «الجمعة هي ظُهر يوم الجمعة، ولا يجوز أن تصلى إلا بعد الزوال»[6]، واحتج بأحاديث هي في جملتها حكاية فعله ﷺ.

---

(١) صحيح البخاري: كتاب الأذان، باب إذا ركع دون الصف.

(٢) المحلى ٤/ ٥٨.

(٣) الفتوحات ١/ ٥٥٧.

(٤) المحلى ٤/ ٥٨.

(٥) الفتوحات ١/ ٥٦٢.

(٦) المحلى ٥/ ٤٢.

فمنها: حديث سلمة بن الأكوع، قال: «كُنَّا نُجَمِّعُ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ نَرْجِعُ نَتَتَبَّعُ الفَيْءَ»[1]، وحديث حسن بن عياش، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: «كُنَّا نُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، ثُمَّ نَرْجِعُ فَنُرِيحُ نَوَاضِحَنَا»، قال حسن: فقلت لجعفر: في أي ساعة تلك؟ قال: «زوالَ الشمس»[2]، وفي لفظ آخر: عن جعفر بن محمد، عن أبيه، أنه سأل جابر بن عبد الله: متى كان رسول الله ﷺ يصلي الجمعة؟ قال: «كَانَ يُصَلِّي، ثُمَّ نَذْهَبُ إِلَى جِمَالِنَا فَنُرِيحُهَا؛ حِينَ تَزُولُ الشَّمْسُ؛ يَعْنِي النَّوَاضِحَ»[3].

على أن ابن حزم لم يذكر هذا اللفظ الآخر[4]، مع أن فيه التصريح بأن الصلاة إنما كانت قبل الزوال؛ لأنهم إنما كانوا يُرِيحون نواضحهم حين تزول الشمس، وذلك عقب الصلاة؛ فتعيَّن أنها كانت قبله، وهذا مع حديث سهل، قال: «مَا كُنَّا نَقِيلُ، وَلَا نَتَغَدَّى إِلَّا بَعْدَ الجُمُعَةِ»[5]. قال الشوكاني: «ووجه الاستدلال به أن الغداء والقيلولة محلهما قبل الزوال، وحكوا عن ابن قتيبة أنه قال: لا يُسمَّى غداءً ولا قائلةً إلا بعد الزوال»[6]، لكن قال الحافظ: «لا دلالة فيه على أنهم كانوا يُصلون الجمعة قبل الزوال، بل فيه أنهم كانوا يتشاغلون عن الغداء والقائلة بالتهيؤ للجمعة ثم بالصلاة، ثم ينصرفون فيتداركون ذلك»[7].

وعلى هذا، فالحديث محتملٌ لكلا الفَهمين، ويرفع النزاع حديث جابر المتقدِّم؛

---

(١) صحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب صلاة الجمعة حين تزول الشمس.

(٢) السابق نفسه. والنواضح: جمع ناضح، وهو البعير الذي يُستقى به، سمي بذلك لأنه ينضح الماء؛ أي يصبه. شرح النووي على مسلم ٣/ ٤١٣.

(٣) صحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب صلاة الجمعة حين تزول الشمس.

(٤) انظر: المحلى ٥/ ٤٤.

(٥) متفق عليه، وزاد مسلم: «في عهد رسول الله ﷺ»: صحيح البخاري: كتاب الجمعة، باب قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة:١٠]؛ صحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب صلاة الجمعة حين تزول الشمس.

(٦) نيل الأوطار ٣/ ٣٦١.

(٧) فتح الباري ٢/ ٤٩٦.

فإن فيه التصريح بأن إراحة النواضح كانت عند الزوال عقب الصلاة؛ ولذلك قال الشوكاني: «لا مُلجئ إلى التأويلات المتعسفة التي ارتكبها الجمهور، واستدلالهم بالأحاديث القاضية بأنه ﷺ صلى الجمعة بعد الزوال لا ينفي الجواز قبله»(١).

وصفوة القول، أن ابن عربي رأى الجمع بين الأحاديث، فقال بالتخيير، وساعده على ذلك أنه ليس في المسألة نص منطوق، وإنما هي حكاية فعله ﷺ. ومع هذا، فمِن فِعْلِهِ ﷺ الصلاة قبل الزوال، دَلَّ على ذلك حديث جابر، بل إن ابن عربي استحب صلاة الجمعة قبل زوال الشمس، فقال: «الذي أذهب إليه أن صلاتها قبل الزوال أَولى؛ لأنه وقت لم يُشرع فيه فرض، فينبغي أن يتوجه الى الحق سبحانه بالفرضية في جميع الأوقات، فكانت صلاتها قبل الزوال أَولى»(٢).

المسألة الحادية عشرة: الإنصات أثناء الخطبة:

اتفقا على وجوبه على مَن سمع الخطيب(٣)، ثم اختلفا فيمَن لم يسمعه، فقال ابن عربي: «إن لم يسمع، فينبغي له في تلك الحال أن يكون مشغولًا بما هو الخطيب به مشتغل من ذكر الله والثناء عليه، ووعظ نفسه وزجره إياها، وتقريره نعم الله على نفسه، وقراءة القرآن، ولكن كل ما وقع من هذا كله فليكن كما قال: ﴿وَخَشَعَتِ ٱلْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَٰنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا ۝١٠٨﴾ [طه:١٠٨]، فهكذا يكون ذكره»(٤).

أما ابن حزم، فقال: «فرضٌ على كل مَن حضر الجمعة -سمع الخطبة أو لم يسمع- ألا يتكلم مدة خطبة الإمام بشيء البتة»(٥)، ثم استثنى أمورًا ليس منها ما ذكره ابن عربي، كالسلام وردِّه، وحمد الله بعد العُطاس وتشميت العاطس، وسؤال الخطيب، ونحو ذلك مما جاءت النصوص بجوازه(٦).

---

(١) نيل الأوطار ٣/ ٣٦١.

(٢) الفتوحات ١/ ٥٦٣.

(٣) انظر: السابق، ١/ ٥٦٨؛ المحلى ١/ ٦٥.

(٤) الفتوحات ١/ ٥٦٨.

(٥) المحلى ١/ ٦٥.

(٦) انظر: السابق، ٥/ ٦١، ٦٢.

واستدل على ما ذهب إليه من منع ما سوى ما استثناه بعموم أحاديث الأمر بالإنصات للخطيب، كحديث أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا قُلْتَ لِصَاحِبِكَ يَوْمَ الجُمُعَةِ: أَنْصِتْ، وَالإِمَامُ يَخْطُبُ، فَقَدْ لَغَوْتَ»[1]، وعنه أيضًا، عن النبي ﷺ قال: «مَنِ اغْتَسَلَ، ثُمَّ أَتَى الجُمُعَةَ، فَصَلَّى مَا قُدِّرَ لَهُ، ثُمَّ أَنْصَتَ حَتَّى يَفْرُغَ مِنْ خُطْبَتِهِ، ثُمَّ يُصَلِّي مَعَهُ، غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الجُمُعَةِ الأُخْرَى، وَفَضْلُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ»، وزاد في رواية: «وَمَنْ مَسَّ الحَصَى فَقَدْ لَغَا»[2].

وليس في هذين الحديثين تعرُّض لمَن تكلم بذكر الله أو بقراءة القرآن في سِرِّه، وإنما فيهما وجوب الإنصات، وهو عامٌّ مانع من كل كلام؛ لأن مَن تكلم يخاطب نفسه أو غيره فما أنصت، كان ما كان المتكلَّم به.

على أن الإنصات يقتضي أن يكون ثَمَّ ما يُنصَت إليه؛ لأننا لا نقول: أنصت فلان إلا لكلام يسمعه، وهذا الذي يجلس بحيث لا يسمع الإمام ما ثَمَّ ما ينصت إليه، فلو شغل نفسه بالذكر وبقراءة القرآن، لكان موافقًا لمقصد الشرع فيما شُرعت الخطبة من أجله، وهو التذكير والوعظ. قال ابن عربي: «إنما شُرع الوعظ والتذكير للإصغاء إلى ما يقول الواعظ والمُذكِّر –وهو الخطيب الداعي إلى الله– والإنصات له في حال كلامه؛ ليرى ما يُجري الله على لسان عبده»[3]، ولذلك قال في مَن لم يسمع الخطبة: «ينبغي له في تلك الحال أن يكون مشغولًا بما هو الخطيب به مشتغل من ذكر الله والثناء عليه ...»[4] إلى آخر ما قال. فهو قد راعى في هذه المسألة مقصد الشريعة، ولم يبرح –مع ذلك– ظواهر النصوص.

---

(١) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الجمعة، باب الإنصات يوم الجمعة والإمام يخطب؛ صحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب في الإنصات يوم الجمعة في الخطبة.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب فضل مَن استمع وأنصت. وهو عند البخاري من حديث سلمان الفارسي، وفيه زيادات. صحيح البخاري: كتاب الجمعة، باب الدهن للجمعة.

(٣) الفتوحات ١/ ٥٦٨.

(٤) السابق.

المسألة الثانية عشرة: صلاة الوتر بعد الصبح:

اختلفا في جواز الوتر بعد الصبح، فقال ابن عربي: «الذي أقول به أنه يجوز بعد طلوع الشمس، وهو قول أبي ثور والأوزاعي[1]؛ فإن رسول الله ﷺ جعل المغرب وتر صلاة النهار[2]، مع كونه لا يصلى إلا بعد غروب الشمس، فكذلك صلاة الوتر: إن تركها الإنسان من الليل فإنه تارك للسُّنة، فإن صلاها بعد طلوع الشمس، فإنها توتر له صلاة الليل وإن وقعت بالنهار، كما أوترت صلاةُ المغرب صلاة النهار، وإن كانت وقعت بالليل»[3]، ثم قال: «ومثابرته [يعني: المُكلَّف] على إيقاعه قبل الفجر أَولى؛ فإن السُّنة والاتباع في العبادات أَولى»[4].

وقال ابن حزم: «مَن تَعمَّد ترك الوتر حتى طلوع الفجر الثاني، فلا يقدر على قضائه أبدًا»[5]، واحتج بحديث ابن عمر رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «الوِتْرُ رَكْعَةٌ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ»[6]، وعنه عن النبي ﷺ، قال: «إِذَا طَلَعَ الفَجْرُ فَقَدْ ذَهَبَ كُلُّ صَلَاةِ اللَّيْلِ، وَالوِتْرُ، فَأَوْتِرُوا قَبْلَ طُلُوعِ الفَجْرِ»[7].

هذا، وفي الصحيح من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، أن النبي ﷺ قال: «بَادِرُوا الصُّبْحَ بالوِتْرِ»[8]، وعنه أيضًا: أن رسول الله ﷺ قال، وسُئل عن صلاة الليل: «صَلَاةُ اللَّيْلِ مَثْنَى

---

(١) انظر: بداية المجتهد ١/ ٢٠٨.

(٢) حديث: «المَغْرِبُ وِتْرُ صَلَاةِ النَّهَارِ». رواه أحمد في: المسند ١٨/ ١٢٠ (٢٥٩٢٠).

(٣) الفتوحات ١/ ٥٩٨.

(٤) السابق، ١/ ٥٩٩.

(٥) المحلى ٣/ ١٠١.

(٦) صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل مثنى مثنى، والوتر ركعة من آخر الليل.

(٧) جامع الترمذي: كتاب الصلاة، باب ما جاء في مبادرة الصبح بالوتر. وفي إسناده سليمان بن موسى، قال الترمذي: «تفرَّد به على هذا اللفظ». وسليمان هذا هو الدمشقي الأشدق، فقيه أهل الشام في زمانه، وثَّقوه وصحَّحوا حديثه. انظر: تهذيب التهذيب ٤/ ٢٢٦، ٢٢٧.

(٨) صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل مثنى مثنى.

مَثْنَى، فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمُ الصُّبْحَ صَلَّى رَكْعَةً وَاحِدَةً، تُوتِرُ لَهُ مَا قَدْ صَلَّى»[1]، وفي لفظ: «فَإِذَا خِفْتَ الصُّبْحَ فَأَوْتِرْ بِوَاحِدَةٍ»[2].

وعن خارجة بن حُذافة، قال: خرج علينا رسول الله ﷺ، فقال: «إِنَّ اللهَ ﷻ قَدْ أَمَدَّكُمْ بِصَلَاةٍ، وَهِيَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ، وَهِيَ الوِتْرُ، فَجَعَلَهَا لَكُمْ فِيمَا بَيْنَ العِشَاءِ إِلَى طُلُوعِ الفَجْرِ»[3]، وعن أبي سعيد، أن رسول الله ﷺ، قال: «مَنْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ وَلَمْ يُوتِر، فَلا وِتْرَ لَهُ»[4].

فهذه الأحاديث كلها قاضية بأن آخر زمان الوتر للذاكر أول وقت الصبح، وهو طلوع الفجر الصادق، ولا أعلم لابن عربي دليلًا من النص على ما قال إلا حديثًا رواه الحاكم عن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا أَصْبَحَ أَحَدُكُمْ وَلَمْ يُوتِرْ، فَلْيُوتِرْ»[5].

والأَولى أن يُحمل هذا الحديث على النائم والناسي، أو مَن بادره الصبح وهو لم يزل في صلاة الليل، وذلك جمعًا بين أحاديث الباب، والله أعلم.

---

(١) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الوتر، باب ما جاء في الوتر؛ صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل مثنى مثنى.

(٢) صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل مثنى مثنى.

(٣) رواه أبي داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب استحباب الوتر؛ والترمذي، واستغربه، في: جامعه: كتاب الصلاة، باب ما جاء في فضل الوتر؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في الوتر؛ والدارمي في: سننه: كتاب الصلاة، باب في الوتر؛ والحاكم وصحَّح إسناده، ووافقه الذهبي، في: المستدرك: كتاب الوتر. قال الحافظ: «ضعَّفه البخاري، وقال ابن حبان: إسنادٌ منقطع ومتنٌ باطل». التلخيص ٢/ ٣٤. وصحَّح الشيخ أحمد شاكر إسناده في: حاشيته على الترمذي ٢/ ٢٤٣، قال: «لأن رواته ثقات، وليس على انقطاعه دليل»، ثم ذكر متابعة له رواها ابن عبد الحكم في كتابه: «فتوح مصر»، ثم قال: «وهذا إسناد صحيح أيضًا، وهو متابعة جيدة ليزيد بن أبي حبيب، ويرد قول الترمذي أنه لا يعرف إلا من حديثه». السابق، ٢/ ٢٤٤. والحديث صحَّحه الألباني أيضًا دون قوله: «هِيَ خَيْرٌ لَكُمْ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ». صحيح سنن ابن ماجة ١/ ١٩٢ (٩٥٨).

(٤) رواه الحاكم في: المستدرك: كتاب الوتر. وقال: صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي.

(٥) المستدرك: كتاب الوتر. قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

أمـا مـا ذكره ابن عربي من حمل وتر الليل على وتـر النهار في جواز إيقاع كل منهما فـي غيـر زمانـه - فقياس، وليس من أصولـه فيحتج به، وهو -مع هـذا- قياس في محل النص، فلا يُعوَّل عليه.

من مبطلات الصلاة:

المسألة الثالثة عشرة: رَدُّ السلام وتشميت العاطس:

قـال ابـن عربـي: «رخَّصـت فيـه طائفـة، وبه أقـول؛ فإنـه ذكـر لله، وهو مـن الأذكار المشـروعة في التشـهد في الصـلاة، فله أصل يرجع إليه، والدعاء فـي الصلاة جائز وفيه ذكر الناس، مثل قول المصلي: اغفر لي ولوالدي»[1]، ثم قال: «قال تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّواْ بِأَحْسَنَ مِنْهَآ أَوْ رُدُّوهَآ ﴾ [النسـاء:٨٦]، فجاء بالفاء، فلا يجوز التأخير، ولم يخـص صلاة مـن غيرها، فكل ذكر لله مشـروع بدعاء أو غيره معيَّن، كتشـميت العاطس ورد السلام، فإنه يجوز التلفُّظ به في الصلاة وغيرها إذا لم يكن واجبًا، فكيف والوجوب مقرون برد السلام وتشميت العاطس إذا حمد الله»[2].

أما ابن حزم، فقال: «مَن سلَّم عليه وهو يصلي فليرد إشارة لا كلامًا، بيده أو برأسه. فإن تكلم عمدًا بطلت صلاته، ومَن عطس فليقل: الحمد لله رب العالمين، ولا يجوز أن يقـول لـه أحـد يصلي: رحمك الله، فإن فعـل بطلت صلاة القائل له ذلـك إن تعمَّد عالمًا بالنهي»[3].

والحق أن الآثار في هذه المسألة تشهد لقول ابن حزم:

فأما السـلام، ففيه حديث ابن مسـعود ﷺ، قال: كنا نُسـلِّم على النبي ﷺ وهو في الصلاة فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشـي سـلمنا عليه فلم يرد علينا، وقال: «إِنَّ فـي الصَّلَاةِ شُـغْلًا»[4]، وفي رواية: كنا نُسـلِّم فـي الصلاة ونأمر بحاجتنـا، فقدمت على

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٨٤.

(٢) السابق نفسه.

(٣) المحلى ٤/ ٤٦.

(٤) متفـق عليـه -واللفـظ للبخاري: صحيح البخاري: كتاب العمل في الصلاة، بـاب ما ينهى من الكلام في =

رسـول الله ﷺ وهو يصلي، فسـلمت عليه، فلم يرد عليَّ السـلام، فأخذني ما قدُم وما حدُث، فلمـا قضـى رسـول الله ﷺ الصلاة، قـال: «إِنَّ اللهَ يُحْـدِثُ مِـنْ أَمْرِهِ مَا يَشَـاءُ، وَإِنَّ اللهَ جَلَّ وَعَزَّ قَدْ أَحْدَثَ مِنْ أَمْرِهِ أَنْ لَا تَكَلَّمُوا فِي الصَّلَاةِ»، فرد عليَّ السـلام[1].

وأمـا تشـميت العاطـس، ففيه حديث معاوية بن الحكم السُّـلَمي، قال: بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم، فقلت: يرحمك الله، فرماني القوم بأبصارهم، فقلت: وَاثُكْلَ أُمِّيَاه! ما شـأنكم تنظرون إليَّ؟! فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلمـا رأيتهـم يُصَمِّتُونَنـي، لكني سـكت. فلما صلى رسـول الله ﷺ، فبأبي هـو وأمي! ما رأيت معلمًا قبله ولا بعده أحسن تعليمًا منه! فوالله، ما كَهَرَني، ولا ضربني، ولا شتمني. قـال: «إِنَّ هَـذِهِ الصَّـلَاةَ لَا يَصْلُحُ فِيهَا شَـيْءٌ مِـنْ كَلَامِ النَّـاسِ، إِنَّمَا هُوَ التَّسْـبِيحُ وَالتَّكْبِيرُ وَقِرَاءَةُ الْقُرْآنِ»، أو كما قال رسول الله ﷺ[2].

فهذه الأحاديث صريحة في أنه لا يُرد سلام ولا يُشمت عاطس في الصلاة، وإن كان ذلك واجبًا في غيرها. وما احتج به ابن عربي من أن رد السـلام وتشـميت العاطس ذكر لله تعالى، وهو مشروع في الصلاة، ومشروع فيها كذلك ذكر الناس في الدعاء - كل هذا احتجاج بعموم قد كان يصح لو لم يكن في الباب غيره، ثم لو كان رد السلام واجبًا على المصلي ساعة سماعه، لرد رسول الله ﷺ على ابن مسعود رضي الله عنه كما كان يفعل من قبل، ولما انتظر حتى يفرُغ من صلاته، فيقول له ما قال، ثم يرد عليه السلام.

وكذلك لو كان تشـميت العاطس واجبًا في الصلاة، لما أنكرت الصحابة رضي الله عنهم على مَـن فعـل ذلـك حتـى حَدَجَتْـهُ بأبصارهـا، ولـو كان ذلـك اجتهـادًا منهم رضي الله عنهم فقـد أقرَّه رسول الله ﷺ، وعلَّم المُشمِّت ما لم يكن يعلم.

= الصلاة؛ صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة.

(١) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب رد السلام في الصلاة؛ والنسائي، بنحوه، في: الصغرى: كتاب السهو، باب الكلام في الصلاة. وقال الألباني: «حسن صحيح». صحيح سنن أبي داود ١/ ١٧٤ (٨١٧).

(٢) صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة.

قال ابن الأثير: «الكهر: الانتهار، وقد كَهَرَه يَكْهَرُه، إذا زَبَره، واستقبله بوجه عبوس». النهاية. مادة (كهر).

هذا، وقد ورد في شأن رد السلام -خاصة- في الصلاة ما يُغني عن التلفُّظ به، فعن ابن عمر، عن صهيب ﷺ أنه قال: «مَرَرْتُ بِرَسُولِ اللهِ ﷺ وَهُوَ يُصَلِّي، فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، فَرَدَّ إِشَارَةً» قال: لا أعلم إلا أنه قال: «إِشَارَةً بِإِصْبَعِهِ»[١].

والذي يلوح لي أن مَن سُلِّمَ عليه في صلاته مُخيَّر: إن شاء انتظر حتى يرد السلام بعد فراغه من الصلاة كما فعل رسول الله ﷺ مع ابن مسعود ﷺ، وإن شاء رد في الصلاة إشارة لا يتكلم، كما فعل رسول الله ﷺ مع صهيب ﷺ، والله أعلم.

من أحكام السهو:

المسألة الرابعة عشرة: سجود السهو للشك:

اختلفا فيمَن شك في صلاته، فلم يدرِ كم صلى: ثلاثًا أم أربعًا، أو أكثر من ذلك أو أقل، فقال ابن عربي: «ليس عليه إذا شك لا رجوع إلى يقين ولا تَحَرّ، وإنما عليه السجود فقط إذا شك، وإن كان البنيان على اليقين أحوط»[٢].

أما ابن حزم، فأوجب البناء على اليقين -وهو الأقل- عند الشك[٣].

وفي المسألة خبر يحسم مادة النزاع، وهو حديث أبي سعيد الخدري ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا شَكَّ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى: ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيَطْرَحِ الشَّكَّ وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ، ثُمَّ يَسْجُدُ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ، فَإِنْ كَانَ صَلَّى خَمْسًا شَفَعْنَ لَهُ صَلَاتَهُ، وَإِنْ كَانَ صَلَّى إِتْمَامًا لِأَرْبَعٍ كَانَتَا تَرْغِيمًا لِلشَّيْطَانِ»[٤].

وعن عبد الرحمن بن عوف ﷺ، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إِذَا شَكَّ

---

(١) رواه أحمد في: المسند ١٤/ ٣٢٢ (١٨٨٣٣)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب رد السلام في الصلاة؛ والترمذي، وصحَّحه، في: جامعه: كتاب الصلاة، باب ما جاء في الإشارة في الصلاة. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن أبي داود ١/ ١٧٤ (٨١٨).

(٢) الفتوحات ١/ ٥٩٥.

(٣) انظر: المحلى ٤/ ١٧٤.

(٤) صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له.

أَحَدُكُمْ فِي صَلاتِهِ، فَلَمْ يَدْرِ: أَوَاحِدَةً صَلَّى أَمْ ثِنْتَيْنِ؟ فَلْيَجْعَلْهَا وَاحِدَةً. وَإِذَا لَمْ يَدْرِ: ثِنْتَيْنِ صَلَّى أَمْ ثَلاثًا؟ فَلْيَجْعَلْهَا ثِنْتَيْنِ. وَإِذَا لَمْ يَدْرِ أَثَلاثًا صَلَّى أَم أَرْبَعًا؟ فَلْيَجْعَلْهَا ثَلاثًا، ثُمَّ يَسْجُدُ إِذَا فَرَغَ مِنْ صَلاتِهِ -وَهُوَ جَالِسٌ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ- سَجْدَتَيْنِ»[1].

فهذان الحديثان يشهدان لقول ابن حزم، ولا أعلم لابن عربي دليلًا على ما قال، والله أعلم.

متفرقات:

المسألة الخامسة عشرة: الاضطجاع بعد ركعتي الفجر:

اتفقا على وجوبه على مَن ركعهما[2]؛ لورود ذلك من قول النبي ﷺ وفعله.

فأما القول، فحديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا صَلَّى أَحَدُكُم الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الصُّبْحِ، فَلْيَضْطَجِعْ عَلَى جَنْبِهِ الأَيْمَنِ»[3]، فأمر ﷺ مَن صلى ركعتي الفجر أن يضطجع على شِقِّه الأيمن، وأمره على الوجوب ما لم تصرفه القرينة إلى الندب.

وأما الفعل، فعن عائشة رضي الله عنها، قالت: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا صَلَّى رَكْعَتَيْ الفَجْرِ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الأَيْمَنِ»[4]، وفي لفظ: «كَانَ إِذَا صَلَّى [سُنَّةَ الفَجْرِ]، فَإِنْ كُنْتُ

---

(١) رواه أحمد في: المسند ٢/ ٣٠١، ٣٠٢ (١٦٥٦)، وصحح الشيخ أحمد شاكر إسناده؛ والترمذي، وقال: حسن غريب صحيح، في: جامعه: كتاب الصلاة، باب ما جاء في الرجل يصلي فيشك في الزيادة والنقصان؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء فيمَن شك في صلاته فرجع إلى اليقين. وقد أعلّ الحافظ الحديث، انظر: التلخيص الحبير ٢/ ١٠. وصحّحه الألباني في: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ١٩٩، ٢٠٠ (٩٩٥).

(٢) انظر: الفتوحات ١/ ٦٠٣؛ المحلى ٣/ ١٩٦.

(٣) رواه أحمد في: المسند ٩/ ١٨٩ (٩٣٣٩)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب الصلاة، باب الاضطجاع بعدها؛ والترمذي، وصحَّحه، في: جامعه: كتاب الصلاة، باب ما جاء في الاضطجاع بعد ركعتي الفجر. وصحّحه النووي في: رياض الصالحين: كتاب الفضائل، باب استحباب الاضطجاع بعد ركعتي الفجر؛ والألباني في: صحيح سنن أبي داود ١/ ٢٣٥ (١١٢٣).

(٤) صحيح البخاري: كتاب التهجد، باب الضجعة على الشق الأيمن بعد ركعتي الفجر.

مُسْتَيْقِظَةً حَدَّثَنِي وَإِلَّا اضْطَجَعَ حَتَّى يُؤْذَنَ بِالصَّلَاةِ»[1]، وبهذا اللفظ تمسَّك مَن صرف الأمر في حديث أبي هريرة عن الوجوب إلى الندب والاستحباب، فإنَّ ظاهره أنه ﷺ لم يكن يضطجع مع استيقاظها، لكن قال الشوكاني: «فيه أن تركه ﷺ لما أمر به أمرًا خاصًا بالأُمَّة لا يعارض ذلك الأمر الخاص، ولا يصرفه عن حقيقته كما تقرَّر في الأصول»[2].

ثم اختلف ابن عربي وابن حزم فيمَن ترك هذه الضجعة بعد ركعتي الفجر، فقال الأول: «الذى أذهب إليه أن تارك الاضطجاع عاصٍ، وأن الوجوب يتعلَّق به، فليضطجع ولو قضاه متى قضاه»[3]، ثم لم يزد على ذلك شيئًا، خلافًا لابن حزم الذي قال: «كل مَن ركع ركعتي الفجر لم تجزه صلاة الصبح إلا بأن يضطجع على شِقِّه الأيمن بين سلامه من ركعتي الفجر وبين تكبيره لصلاة الصبح، وسواء عندنا ترك الضجعة عمدًا أو نسيانًا»[4].

وموضع الخلاف بينهما في إجزاء صلاة الصبح لمَن ترك الاضطجاع، فابن عربي لم يتعرض لذلك، ومذهبه يعطي أن الصلاة صحيحة، وإن كان تارك الاضطجاع عمدًا آثم بتركه ما أُمر به. أما ابن حزم، فأبطل صلاة الصبح على مَن لم يضطجع بعد ركعتي الفجر، ولا أعلم له مستندًا في ذلك؛ فإن الاضطجاع ليس من أركان صلاة الصبح، ولا من شروط صحتها، ولا تعلُّق له بها بوجه من الوجوه، وليس في الحديث إبطالها على مَن تركه، فغاية الأمر -بتقدير وجوب تلك الضجعة- أن يأثم تاركها عمدًا لا غير، كما هو مذهب ابن عربي، والله أعلم.

المسألة السادسة عشرة: ركعتا تحية المسجد:

اختلفا فيهما، فقال ابن عربي: «الذي أذهب إليه وأقول به أن هاتين الركعتين لا تجب على مَن دخل المسجد إلا إن أراد القعود في المسجد، فإن وقف ولم يجلس، أو

---

(١) متفق عليه -واللفظ للبخاري: صحيح البخاري: كتاب التهجد، باب مَن تحدث بعد الركعتين ولم يضطجع؛ صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل.

(٢) نيل الأوطار ٣/ ٣٢.

(٣) الفتوحات ١/ ٦٠٣.

(٤) المحلى ٣/ ١٩٦.

عبر فيه ولم يقعد، فهو مُخيَّر عندي: إن شاء ركعهما، وإن شاء لم يركعهما ولا حرج عليه، ويأثم بتركهما مَن قعد ولم يركعهما»[١].

فهذا نص منه على وجوب هاتين الركعتين على مَن أراد الجلوس في المسجد، ودليله على ذلك قوله ﷺ: «إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ، فَلْيَرْكَعْ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ»[٢]، وفي لفظ آخر: «إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ، فَلاَ يَجْلِسْ حَتَّى يَرْكَعَ رَكْعَتَيْنِ»[٣].

ففي هاتين الروايتين أمر ونهي، وهما على ظاهرهما من الوجوب والحظر ما لم تكن قرينة تصرفهما عن هذا الظاهر.

أما ابن حزم، فذهب إلى أن ركعتي تحية المسجد تطوع وندب[٤]؛ لقرينة عنده صحَّت بصرف الأمر والنهي السابقين عن ظاهرهما، وهي حديث الإسراء، في آخر مراجعة من النبي ﷺ لله ﷻ في عدد الصلوات المكتوبة على هذه الأُمَّة، وفيه أنه ﷺ قال: «فَرَجَعْتُ فَرَاجَعْتُ رَبِّي، فَقَالَ: هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُونَ، لَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ»[٥] الحديث. قال ابن حزم: «فهذا خبر من الله ﷻ مأمون تبدُّله، فصح أن الصلوات لا تُبدَّل أبدًا عن خمس، وأَمِنَّا النَّسخ في ذلك أبدًا بهذا النص»[٦].

وفي الحق أن القول بوجوب هاتين الركعتين مُشكِلٌ على مذهب ابن عربي نفسه؛ وذلك أنه قال: «الذي أذهب إليه أنه ما ثَمَّ فرض إلا الصلوات الخمس، وما عداها ينبغي أن يُسمَّى صلاة تطوع، كما سمَّاها رسول الله ﷺ»[٧]، هذا نص منه في أنه لا يجب من الصلوات إلا المكتوبات لا غير، ثم قال: «ثم إن هذه [صلاة التطوع] للشرع فيها أحوال

---

(١) الفتوحات ١/ ٦١٩.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) صحيح مسلم: كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب تحية المسجد بركعتين.

(٤) انظر: المحلى ٢/ ٢٣١.

(٥) متفق عليه من حديث أبي ذر ؓ: صحيح البخاري: كتاب أحاديث الأنبياء، باب ذكر إدريس ؑ؛ صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله ﷺ.

(٦) المحلى ٢/ ٢٢٩.

(٧) الفتوحات ١/ ٥٩٥.

مختلفة، أدى ذلك الاختلاف إلى أن يجعل لها أسماء مختلفة لتُعرف بها، وجملتها -فيما أحسب- عشرة: الوتر، وركعتا الفجر، والنفل، **وتحية المسجد** ...»[1] إلى آخر ما قال، فنص على أن تحية المسجد من جملة التطوع.

ووجه الجمع بين قوليه -فيما أرى- أن الصلوات الخمس إنما أوجبها الله ابتداء، وأخبر سبحانه أن هذا الحكم لازم إلى يوم القيامة، لا يتبدل بنقص ولا بزيادة، وحاصل هذا أن الله ﷻ لا يوجِب صلاة على هذه الأُمَّة -زيادة على الخمس المكتوبة- ابتداءً من عنده تعالى، ومقتضى ذلك أن كل صلاة سوى المكتوبة تطوع إلا ما أوجبه العبد على نفسه، كمَن نذر أن يصلي ركعتين، فإن عليه الإتيان بهما، وقد صارتا في حقّه -بالنذر- واجبتين، وكذلك مريد الجلوس في المسجد، إنما أوجب عليه صلاة الركعتين إرادته الجلوس، فكأنه هو الذي أوجبهما على نفسه بما أراد. وعلى هذا، فلا تعارض بين حديث الإسراء ووجوب تحية المسجد على مَن أراد الجلوس فيه.

وأما كونهما تطوعًا، فباعتبار الأصل، وهما بهذه المثابة في حق مَن دخل المسجد فقام ولم يقعد، أو مرَّ فيه ولم يجلس، والله أعلم.

من أحكام الجنائز:

المسألة السابعة عشرة: الطهارة لصلاة الجنازة:

قال ابن عربي: «الذي أقول به أن الطهارة لا تشترط، ولكن أكره التوجه إلى الله وذكره على غير طهارة شرعية»[2].

وممن روي هذا عنه من السلف: الشعبي، وابن جرير الطبري[3]. قال النووي: «هذا مذهب باطل، وأجمع العلماء على خلافه»[4].

---

(١) الفتوحات ١/ ٥٩٥.

(٢) السابق، ١/ ٦٥٣.

(٣) انظر: المجموع ٥/ ١٨١؛ بداية المجتهد ١/ ٢٤٩.

(٤) شرح النووي على مسلم ٢/ ١٠٥.

وذهب ابن حزم مذهب الجمهور في اشتراط الطهارة للصلاة على الميت؛ لأنها صلاة، فيشترط فيها ما يشترط في جميع الصلوات[1].

وحُجَّة الموجبين للطهارة ظاهرة، فإن الشارع قد سمَّى الصلاة على الميت صلاة، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة:٨٤]، وقال ﷺ: «صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ»[2]، وقد قال الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة:٦]، وقال ﷺ: «لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ»[3]، فأوجب الطهارة لكل صلاة، فلزم أن تجب للصلاة على الميت؛ إذ حُكمها حُكم سائر الصلوات[4].

توجيه مذهب ابن عربي:

علَّل الأستاذ محمود الغراب اختيار ابن عربي بكونه رأى الصلاة على الميت شفاعة؛ فلذلك لم يشترط الطهارة فيها[5].

وما قاله صحيح غير وافٍ ببيان المذهب؛ فإن الصلاة على الميت إن تكن شفاعة، فليس ذلك مانعًا من كونها صلاة، يجب فيها ما يجب في جميع الصلوات، وما ورد -فيما أعلم- ما يمنع من اجتماع الأمرين، بل الحاصل المحقَّق أن كل عبادة فهي شفاعة؛ إذ مقصود العبادات في العموم دخول الجنة والنجاة من النار، قال تعالى: ﴿فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران:١٨٥]، وليس للشفاعة معنى

---

(١) انظر: المحلى ٥/ ١٢٣، ١٢٨، ١٢٩.

(٢) رواه أبو داود في: سننه: كتاب الجهاد، باب في تعظيم الغلول؛ والنسائي في: الصغرى: كتاب الجنائز، باب الصلاة على مَن غل؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الجهاد، باب الغلول؛ والحاكم في: المستدرك: كتاب الجهاد، باب مَن قتل معاهدًا له ذمة الله وذمة رسوله ﷺ فقد خفر ذمة الله، وقال: صحيح على شرط الشيخين وأظنهما لم يخرجاه، ووافقه الذهبي. قال الشوكاني: «رجال إسناده رجال الصحيح». نيل الأوطار ٤/ ٦٧.

(٣) رواه مسلم من حديث ابن عمر ﭭ، في: صحيحه: كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة.

(٤) انظر: المجموع ٥/ ١٨١.

(٥) انظر: الفقه عند الشيخ الأكبر، ص٢٨٠ (الحاشية).

إلا هذا، غير أن المرء في جميع عباداته شافع في نفسه، وفي الصلاة على الميت شافع في غيره، فكونها شفاعة لا يمنع من كونها صلاة.

وليس يخفى أن أصل النزاع في المسألة إنما هو في تحقيق المراد بلفظ الصلاة على الميت، فمَن حمله على المعنى الشرعي المتبادر -وهو هذه الهيئة المخصوصة المعلومة- أوجب الطهارة، ومَن حمله على معنى الدعاء -وهو المعنى اللغوي- لم يقل بوجوبها.

ومن أصول ابن عربي قوله: «إذا وردت الآية أو الخبر بلفظ ما من اللسان، فالأصل أن يؤخذ بما هو عليه في لغة العرب. فإن أطلقه الشارع على غير المفهوم من اللسان، كاسم الصلاة، واسم الوضوء، واسم الحج صار الأصل ما فسَّره به الشارع وقرَّره. فإذا ورد بعد ذلك خبر بذلك اللفظ حُمل على ما فسَّره به الشارع، ولم يُحمل على ما هو عليه في اللسان حتى يَرِدَ من الرسول في ذلك اللفظ أنه أراد به ما هو عليه في اللسان، فيعدل -عند ذلك- إليه في ذلك الخبر على التعيين»[1].

فظاهر الأمر أنه خالف في هذه المسألة ما قرَّره في هذا الأصل، وليس كذلك؛ لأن لفظ الصلاة ورد في لسان الشرع أيضًا بمعنى الدعاء، بل مَن تتبع آي القرآن لم يجد لفظ الصلاة مضافًا إلى مخلوق، ومتبوعًا بحرف الجر (على) إلا وقد أُريد به الدعاء، وجملة ذلك في كتاب الله في أربعة مواضع:

أولها: قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة:١٠٣]، قال ابن كثير: «أي ادع لهم، واستغفر لهم»[2]، وقال القرطبي في تفسيرها: «أصل في فعل كل إمام يأخذ الصدقة أن يدعو للمتصدق بالبركة»[3]، ثم قال: «قال النحاس: حكى أهل اللغة جميعًا -فيما علمناه- أن الصلاة في كلام العرب الدعاء، ومنه الصلاة على الجنائز»[4].

---

(١) الفتوحات ٢/ ١٦١.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٠٠.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٢٣١.

(٤) السابق، ٨/ ٢٣٢.

ويشهد لذلك ما رواه الشيخان -واللفظ لمسلم- من حديث عبد الله بن أبي أوفى، قال: كان رسول الله ﷺ إذا أتاه قوم بصدقتهم، قال: «اللهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِمْ»، فأتاه أبي، أبو أوفى، بصدقته، فقال: «اللهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى»[1].

وثانيها: قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيْكُمْ وَمَلَٰٓئِكَتُهُۥ ﴾ [الأحزاب:٤٣]، أي: وملائكته يصلون عليكم، يعني يدعون لكم، كما بيَّنته الآية الأخرى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَىْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ ۝٧ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّٰتِ عَدْنٍ ٱلَّتِى وَعَدتَّهُمْ وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّٰتِهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٨ وَقِهِمُ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ۚ ﴾ [غافر:٧-٩].

وثالثها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِىِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ۝٥٦ ﴾ [الأحزاب:٥٦]، فأما صلاة الله تعالى على نبيه ﷺ فالله عالم بها، وأما صلاة الملائكة عليه ﷺ فهي دعاء ولا بُدَّ، والله عالم به، أما صلاتنا نحن عليه ﷺ فقد علَّمناها رسول الله ﷺ في قوله، وسُئل عن ذلك: «قُولُوا اللهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ، وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ، إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ»[2]، وهي دعاء أيضًا.

رابعها: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا ﴾ [التوبة:٨٤]، وهي الآية التي في محل النزاع، وغاية ما يُفهم منها في هذا الصدد نهيه ﷺ عن الصلاة على جنائز المنافقين، وحمل لفظ الصلاة فيها على مطلق الدعاء أولى، وإلا جاز لرسول الله ﷺ أن يدعو لهم في غير تلك الهيئة المخصوصة المسماة في لسان الشرع الصلاة على الميت.

وإذ كان ذلك كذلك، فما يمنع أن تكون الصلاة على الميت معناها الدعاء له، ولكنه

---

(١) صحيح البخاري: كتاب الزكاة، باب صلاة الإمام ودعائه لصاحب الصدقة، وقوله: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ﴾ [التوبة:١٠٣]؛ صحيح مسلم: كتاب الزكاة، باب الدعاء لمَن أتى بصدقته.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد.

دعاء ذو هيئة مخصوصة وردت بها الشريعة، وإذا كان فيه من شروط الصلاة المعروفة وأركانها استقبال القبلة والتكبير والقراءة والتسليم، فقد خلا أيضًا من بعض أركانها، كالركوع والرفع منه، والسجود والرفع منه، والتشهد. فدعوى المشابهة بالأربعة الأُوَل تنقضها المفارقة بالخمسة الأُخَر. ويبقى أن معظم أركان الصلاة على الجنازة الدعاء: فالفاتحة ثناء ودعاء، من باب تقديم الوسائل بين يدي المسائل، والصلاة على النبي ﷺ دعاء تُرجى به إجابة الدعاء، ثم سؤال المرء للميت ولنفسه ولسائر المسلمين، كل ذلك دعاء، وليس من شرط الداعي في الشريعة أن يدعو على طهارة، وإن كان ذلك أفضل فليس بواجب، ولعل هذا هو ما بدا لابن عربي في فقه المسألة، والله أعلم.

أما الإجماع الذي حكاه الإمام النووي رحمه الله، فلا أدري أي إجماع أراد؟! إن كان يريد إجماع الصحابة ﷺ، فأين هو؟ ومَن نقله؟ وهل بلغنا عن كل واحد منهم -باسمه ورسمه- أنه أوجب الطهارة للصلاة على الميت؟! ولو نُقل هذا، أفكان جائزًا أن يخفى على الشعبي وقد أدرك منهم خمسمائة؟![1] وإن كان يريد إجماع التابعين، فقد خالفهم الشعبي، وهو من أكابرهم علمًا وفقهًا وحفظًا. وإن كان يريد إجماع علماء الأمصار، فقد خالفهم ابن جرير، وليس بالذي يُغضى عن خلافه. وإن كان يريد إجماع مَن بعد هؤلاء، فغايته عدم العلم بالمخالف، وليس علمًا بعدمه؛ فإن الإحاطة بأقوال العلماء من المجتهدين وقد تَوزَّعتهم البلاد، وتفرقوا في الأمصار - لا سبيل إليه البتة! ومع هذا، فابن عربي من جملة المخالفين؛ فصح أن دعوى الإجماع إبعاد، والله أعلم.

المسألة الثامنة عشرة: أَوْلَى الناس بالصلاة على الميت:

اختلفا في هذه المسألة، فذهب ابن عربي إلى أن أَولى الناس بالصلاة على الميت إنما هو الوالي، ثم قال: «فإنه ثبت أن النبي ﷺ صلى على الجنازة، ولم يُنقل عنه قط أنه اعتبر الولي ولا سأل عنه، وقَدَّم الحسينُ بن علي سعيدَ بن العاص -وهو والي المدينة- في الصلاة على الحسن بن علي»[2].

---

(١) انظر: طبقات الحفاظ، ص٣٣.

(٢) الفتوحات ١/ ٦٥٢.

أما ابن حزم، فقال: «أحقُّ الناس بالصلاة على الميت والميتة الأولياءُ، وهم الأب وآباؤه، والابن وأبناؤه، ثم الإخوة الأشقاء، ثم الذين للأب، ثم بنوهم، ثم الأعمام للأب والأم، ثم للأب، ثم بنوهم، ثم كل ذي رحم محرمة، إلا أن يوصي الميت أن يصلي عليه إنسان فهو أولى، ثم الزوج، ثم الأمير أو القاضي»[١]، واحتج لذلك بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب:٦]، قال: «هذا عموم لا يجوز تخصيصه»[٢]، وبقوله ﷺ: «لا يُؤَمُّ الرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ»[٣].

هذان قولاهما، وأدلة كل واحد منهما، ولي فيما قالاه نظر:

أما احتجاج ابن عربي بأن رسول الله ﷺ كان يصلي على الجنازة دون أن يسأل عن وليها، فلا يدل بمجرده على ما أراد إلا أن يثبت أن النبي ﷺ إنما فعل ذلك من جهة كونه وليًا للأمر، وهيهات أن يثبت ذلك، بل في كتاب الله أن رسول الله ﷺ أولى بكل مسلم من كل ولي لذلك المسلم، بل هو أولى بكل مسلم من نفسه، قال تعالى: ﴿ٱلنَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ [الأحزاب:٦]، هذا وقد كان إعراضه ﷺ عن الصلاة على أحد مات من المسلمين نذير سوء، تَفْرَقُ منه الصحابة ﷺ[٤]، والصحيح أن حكم رسول الله ﷺ في هذا الأمر ليس كحكم غيره، فقد صح قوله ﷺ: «لَا يَمُوتُ فِيكُمْ مَيِّتٌ مَا دُمْتُ بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ إِلَّا آذَنْتُمُونِي بِهِ، فَإِنَّ صَلَاتِي لَهُ رَحْمَةٌ»[٥]؛ فلذلك لا يبدو الاحتجاج بهذا الأمر قويًا.

وكذلك احتجاج ابن حزم بقوله ﷺ: «لا يُؤَمُّ الرَّجُلُ فِي أَهْلِهِ» معارَض بمثله في قوله ﷺ: «لا يَؤُمَّنَّ الرَّجُلَ الرَّجُلُ فِي سُلْطَانِهِ»[٦]، فالوالي أو الإمام الأعظم إذا حضر

---

(١) المحلى ٥/ ١٤٣.

(٢) السابق، ٥/ ١٤٣، ١٤٤.

(٣) رواه أحمد في: المسند ١٣/ ٢٦٣ (١٧٠٢٩). وهو في: صحيح مسلم، بلفظ مقارب: كتاب المساجد، باب مَن أحق بالإمامة.

(٤) راجع القصة التي في حديث: «صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُم»، سبق تخريجه.

(٥) رواه النسائي في: الصغرى: كتاب الجنائز، باب الصلاة على القبر؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الجنائز، باب ما جاء في الصلاة على القبر. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن النسائي ٢/ ٤٣٤ (١٩١١).

(٦) صحيح مسلم: كتاب المساجد، باب مَن أحق بالإمامة.

الجنـازة فهـو أولى بالإمامـة والتقدُّم؛ لأنه في سـلطانه، فلم يبقَ إلا التعلُّـق بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَـٰبِ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب:٦]، وهذا احتجاج بعموم في غيـر موطـن النزاع، وهو -مع ضعفـه- يحتمل أن يُخصَّص بقولـه ﷺ: «لا يَؤُمَّنَّ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ»، فيكون هذا مستثنى من جملة العموم.

فـإذا أضيـف إلى ذلك ما رواه ابن حزم نفسـه، عن الحسـين بن علـي رضي الله عنه -ومرَّ في كلام ابـن عربـي- أنه قدَّم سـعيدَ بن العاص والي المدينة على ولـي له، ثم قال له: «لولا أنها سُنَّة، ما قَدَّمتُك» كان ذلك مرجحًا لرأي ابن عربي، والمسألة بعد في محل الاجتهاد، والله أعلم.

ثالثًا: أحكام الزكاة

وفيه أربع مسائل.

المسألة الأولى: زكاة المَدِين الذي يستغرق الدَّين ماله:

اختلفا فيمَن كان مَدِينًا وحصل عنده مال تجب فيه الزكاة، والدَّين يستغرقه، أيهما يُقدَّم: الزكاة أم الدَّين؟

أما ابن عربي فقال: «الدَّين حق مُترتِّب مُتقدِّم، فالدَّين أحقُّ بالقضاء من الزكاة»[1]. وأما ابن حزم، فقال: «مَن عليه دَين وعنده مال تجب في مثله الزكاة، سواء كان أكثر من الدَّين الذي عليه أو مثله أو أقل منه، من جنسه كان أو من غير جنسه - فإنه يزكي ما عنده، ولا يسقط من أجل الدَّين الذي عليه شيء من زكاة ما بيده»[2].

وحُجَّته في ذلك أن «إسقاط الدَّين زكاة ما بيد المَدِين لم يأت به قرآن ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا إجماع، بل قد جاءت السُّنن الصحاح بإيجاب الزكاة في المواشي، والحَبِّ، والتمر، والذهب، والفضة، بغير تخصيص مَن عليه دَين ممن لا دَين عليه.

وأما من طريق النظر، فإن ما بيده له أن يُصدقه، ويبتاع منه جارية يطؤها ويأكل منه، وينفق منه، ولو لم يكن له لم يحل له التصرف فيه بشيء من هذا، فإذا هو له، ولم يخرجه عن مِلكه ويده ما عليه من الدَّين، فزكاة ماله عليه بلا شك»[3].

أما ابن عربي فمِن رأيه أن «الزكاة حقٌّ أوجبه الله في عين المال لأصناف مذكورين، وهو بأيدي المؤمنين، فإنه لا يخلو مالٌ عن مالكٍ؛ أي عن يد عليه لها التصرف فيه،

---

(١) الفتوحات ١/ ٦٧٢.

(٢) المحلى ٦/ ١٠١، ١٠٢.

(٣) السابق، ٦/ ١٠٢.

فالزكاة أمانة بيد مَن هو المال بيده لهؤلاء الأصناف»[1]، وقال أيضًا: «الله قد جعل الزكاة حقًّا لمَن ذكر من الأصناف في القرآن العزيز الذي ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾ ﴾ [فصلت:٤٢]، والدَّين حقٌّ مُترتِّب مُتقدِّم، فالدَّين أحقُّ بالقضاء من الزكاة»[2].

فالزكاة عنده -وإن كانت عبادة- حقٌّ لهذه الأصناف التي ذكرها الله في كتابه، والدَّين حقٌّ للدائن، فقد تنازع مال المَدِين حقَّان: حق مستحقي الزكاة، وحق غريمه. فإذا أخرج الزكاة ولم يقضِ الدَّين كان ساعيًا في حظ مَن أداها إليهم، يَسُدُّ خُلَّتَهم ويُذهِب فاقتهم. وإن قضى الدَّين كان -مع أدائه حق غريمه- ساعيًا في حظ نفسه، فإن الدَّين هَمٌّ بالليل ومَذَلَّةٌ بالنهار، وهو حابسه عن الجنة إن مات دون قضائه، فرأي ابن عربي أن يُقدِّم حظَّ نفسه على حظِّ غيره، فإن الأقربين أَولى بالمعروف، ولا أقرب إليه من نفسه التي بين جنبيه؛ ولذلك أُمر الإنسان إذا دعا أن يبدأ بنفسه، وإذا أنفق أن يبدأ بنفسه، وفي حديث جابر: أن النبي ﷺ قال لرجل: «ابْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا»[3]، فقد أمر أن يبدأ بنفسه، فإنها أقرب شيء إليه، فهي أَولى بمعروفه، فمن هاهنا تَقدَّم الدَّينُ الزكاةَ في وجوب قضائه؛ لأنه وفاء من المَدِين بحق نفسه في الاستراحة من هَمِّ الدَّين ومذلته في دنياه، ومن الحبس عن الجنة في آخرته. أما الاقتصار في ترجيح الدَّين على أنه حق للمَدِين، ففيه نظر؛ فإنه معارَض بمثله في الزكاة، فإنها حق لأصحابها، فكلاهما حق للغير، وليس أحدهما بأَولى بالتقديم من الآخر.

علي أن القائلين بتقديم الدَّين في القضاء على الزكاة احتجُّوا بأدلة، منها[4]:

أولًا: ضعف ملكية المَدِين ونقصها، فإن غريمه مُسلَّط على ماله مُستحِق له، وشرط الزكاة تمام الملك للمال المزكى، ويَرِدُ عليه أن المَدِين يتصرف في المال ما دام بيده دون مانع، وينفقه في أنواع المباحات، وقد تقدَّم ذلك في كلام ابن حزم.

(١) الفتوحات ١/ ٦٧٢.

(٢) السابق.

(٣) صحيح مسلم: كتاب الزكاة، باب فضل النفقة على العيال والمملوك.

(٤) انظر: فقه الزكاة، للقرضاوي، ١/ ١٩١، ١٩٢.

ثانيًا: أن صاحب الدَّين مأمور بتزكية دَينه، فلو زكَّاه المَدِين لوجبت الزكاة في مال واحد مرتين، وهو ممنوع شرعًا.

ولا يصح الاحتجاج بهذا في مذهب ابن عربي، فإن من رأيه أن صاحب الدَّين لا يُزكِّيه حتى يحول عليه الحَوْل وهو في يده[1]، وهو قول ابن حزم أيضًا[2].

ثالثًا: أن المَدِين غارم، فهو مستحق للزكاة، فكيف تكون واجبة له وعليه في آن واحد؟! وهي حُجَّة قوية إلا أن يقال: إنها واجبة عليه من وجه، وواجبة له من وجه آخر، فلا تعارض. فإن قيل: إن المَدِين إذا زكَّى ماله نقص منه بمقدار الزكاة، وهو غارم تجب له الزكاة، فيُعطى منها بقدر ما يكفي دَينه، وهو عين المقدار الذي أدَّاه أو أكثر، فما الفائدة في ذلك؟ فالجواب: أنه حين أدَّى الزكاة قد قام بحق عليه، وحين أخذها قد أخذ حقًّا له، فالفائدة ثبوت (الحقية) في الطرفين، في العطاء والأخذ جميعًا.

رابعًا: أن الصدقة تكون عن ظَهْرِ غِنًى، والمَدِين مُحتاج إلى المال في الوفاء بدَينه، فليس بالغني. وقد يَرِدُ على هذا أن الخلاف في المَدِين الذي بيده مال، لا فيمَن كان صفر اليدين، وإذا كان له المال، وهو حُرُّ التصرف فيه، يُنفقه في أنواع المباحات فهو غني، فتجب عليه الزكاة.

المسألة الثانية: زكاة الثِّمار المُحَبَّسَة الأصل:

قال ابن الأثير: «حَبَسْتُ أَحبِس حَبْسًا، وأحبست أُحبِس إحباسًا؛ أي: وقفت، والاسم: الحُبس بالضم»[3].

فالمراد بترجمة المسألة: زكاة الأرض الموقوفة، وقد اختلفا في هذه المسألة؛ فذهب ابن عربي إلى وجوب الزكاة مطلقًا، سواء تعيَّن الموقوف عليهم أم لم يتعينوا، فإن كانت الأرض موقوفة على قوم بأعيانهم «وجب عليهم إخراج الزكاة،

---

(١) انظر: الفتوحات ١/ ٦٧٢.

(٢) انظر: المحلى ٦/ ١٠٣.

(٣) النهاية، مادة (حبس). وانظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١/ ٧٣ (الأحباس).

وإن كانت بغير تعيين وجب على السلطان أخذ الزكاة منها بحكم الوكالة»[1].

أما ابن حزم فلم يوجِب الزكاة إلا مع تعيين الموقوف عليهم، «فإن كانت على المساكين أو العُميان أو المجذومين أو في السبيل أو ما أشبه ذلك -مما لا يتعيَّن أهله- أو على مسجد أو نحو ذلك، فلا زكاة في شيء من ذلك كله»[2].

والسبب في هذا الخلاف اختلافهما في متعلَّق وجوب الزكاة، فأما ابن عربي فقال: «الزكاة واجبة في المال لا على المُكلَّف، وإنما هو مُكلَّف في إخراجها من المال؛ إذ المال لا يخرج بنفسه»[3]، وقال أيضًا: «الزكاة حقٌّ أوجبه الله في عين المال لأصناف مذكورين»[4] فهي عنده حق في المال بقطع النظر عن صاحبه، فإذا حضر مال وجبت فيه الزكاة تعيَّن أداؤها منه، والثمار المحبسة الأصل مال تجب فيه الزكاة، فيتعيَّن إخراجها، فإن كانت قد أُحبِست على معيَّن أخرجها ولا بُدَّ، وإن كانت محبسة على غير معيَّن تولى السلطان إخراجها؛ فإنه المنوط به ذلك بحكم الوكالة.

وأما ابن حزم فذهب إلى أن «الزكاة واجبة في ذمة صاحب المال، لا في عين المال»[5]. فإذا كان الوقف على غير معيَّن، فما ثَمَّ مَن تشغل ذمته بزكاة، فما ثَمَّ زكاة أصلًا؛ ولذلك كان من حُجَّته في هذه المسألة أنه «لا شريعة على أرض، وإنما الشريعة على الناس والجن»[6]، فقوله: «لا شريعة على أرض» عين قوله: «لا زكاة في عين المال»، فهذا سبب الخلاف، والله أعلم.

المسألة الثالثة: ضياع الزكاة بعد إخراجها وقبل بلوغها محلها المشروع:

اختلفا في المُكلَّف يُخرج زكاة ماله فتضيع -بتلف أو فَقْدٍ أو غير ذلك- قبل أن

---

(١) الفتوحات ١/ ٦٧٣.

(٢) المحلى ٥/ ٢٥٧.

(٣) الفتوحات ١/ ٧٠٥.

(٤) السابق، ١/ ٦٧٢.

(٥) المحلى ٥/ ٢٦٢.

(٦) السابق، ٥/ ٢٥٧.

يأخذها العامل عليها أو مستحقوها؛ فذهب ابن عربي إلى التفرقة بين مَن ضيَّع الزكاة تفريطًا ومَن ضيَّعها وهو غير مُفرِّط، فقال: «إن فرَّط ضَمِنَ، وإن لم يُفرِّط زكَّى ما بقي»[1].

وأما ابن حزم، فقال: «لو أخرج الزكاة وعزلها ليدفعها إلى المصدِّق أو إلى أهل الصدقات، فضاعت الزكاة كلها أو بعضها فعليه إعادتها كلها لا بُدَّ؛ لأنها في ذمته حتى يوصلها إلى مَن أمره الله تعالى بإيصالها إليه»[2].

فقد اتفقا على ضمان مَن ضيعها مُفرِّطًا، واختلفا في حكم مَن لم يُفرِّط، فراعى ابن حزم انشغال ذمته بها، فضمَّنه إياها؛ إذ الزكاة عنده واجبة -كما أسلفت- في ذمة صاحب المال، فلا تبرأ ذمته إلا بأداء ما شغلت به على الوجه المشروع.

أما ابن عربي، فلعله راعى أن الزكاة واجبة في عين المال، فإذا أُخرجت منه مرة، فضاعت دون تفريط لم يلزم إخراجها مرة أخرى؛ إذ لا تجب زكاة في مال واحد مرتين، والله أعلم.

المسألة الرابعة: زكاة عُرُوض التجارة:

اتفقا على أنه لا زكاة في عُرُوض التجارة؛ فقال ابن عربي: «الذي أذهب إليه أنه لا زكاة فيها لعدم النص في ذلك»[3]، وبهذا قال ابن حزم[4].

غير أن ابن عربي ذهب إلى أن «مَن اشترى عَرَضًا وحال عليه حول زكَّى ثمنه»[5]، يعني الذي ابتاعه به.

ولا أعلم له من أصوله دليلًا يستند إليه في هذا الاستثناء، إلا أنه لعله راعى أن هذا العَرَض الذي حال عليه الحول أصله مال تجب فيه الزكاة لو بلغ النِّصاب وحال عليه

---

(١) الفتوحات ١/ ٦٧٥.

(٢) المحلى ٥/ ٢٦٣.

(٣) الفتوحات ١/ ٧٢٤.

(٤) انظر: المحلى ٥/ ٢٠٩، ٢٣٣-٢٤٠.

(٥) الفتوحات ١/ ٧٢٤.

الحول، فلما استحال عَرَضًا بالشراء لم يؤثر ذلك في الزكاة الواجبة فيه؛ ولذلك اعتبر في مقدارها ثمن ذلك العَرَض عند الشراء، لا قيمته عند أدائها.

على أن هذا لا يتجه على أصوله فيما أرى، فإن من أصوله تغيُّر الأحكام لتغيُّر الأسماء التي تختلف باختلاف الأحوال، وقد مرَّ ذلك تفصيلًا في مباحث الأصول، فكان اللازم -في مذهبه- ألا تجب الزكاة في هذا العَرَض المشترى من كون أصله ناضًا؛ لأنه لزم عن تغيُّر الحال تغيُّر في الاسم، فيتعيَّن تغيُّر الحكم.

رابعًا: أحكام الصيام

وفيه ثماني مسائل.

المسألة الأولى: الصوم في السفر:

اتفقا على أن مَن صام رمضان في سفره أنه لا يجزيه ذلك، وأن عليه عِدَّةً من أيام أخر تمسُّكًا بظاهر قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة:١٨٥][1].

واختلفا فيمَن صام تطوعًا في سفره، أو وجوبًا بنذر أو قضاء، في رمضان أو في غيره؛ فقال ابن عربي: «لا يكون صومه في السفر في شهر رمضان ولا في غيره عمل بر، وإذا لم يكن عمل بر كان كمَن لم يعمل شيئًا، وهو أدنى درجاته، أو يكون على ضد البر ونقيضه، وهو الفجور، ولا أقول بذلك، إلا أني أنفي عنه أن يكون في عمل بر في ذلك الفعل في تلك الحال، والله أعلم»[2].

أما ابن حزم، فهو وإن منع من صيام الفريضة للمسافر في رمضان، فقد أجاز له التطوع، والقضاء، والوفاء، والكفارة[3].

والسبب في اختلافهما أن ابن حزم راعى في منع المسافر من الصيام ما جاء في صدر الآية السابقة، من أن ذلك مختص بصيام رمضان خاصة، وأما ابن عربي فاعتبر عموم قوله ﷺ: «لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ»[4]، فعَمَّ وما خَصَّ صومًا من صوم.

---

(١) انظر: الفتوحات ١/ ٧٣٧؛ المحلى ٦/ ٢٤٣.

(٢) الفتوحات ١/ ٧٣٧.

(٣) انظر: المحلى ٦/ ٢٤٣.

(٤) رواه الشيخان -واللفظ للبخاري- من حديث جابر رضي الله عنه: صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ لمَن ظلل عليه واشتد الحر «ليس من البر الصوم في السفر»؛ صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية.

ويَـرِدُ عليـه ما رواه الشـيخان من حديث عائشـة رضي الله عنهـا، أن حمزة بن عمرو الأسـلميَّ قال للنبي ﷺ: يا رسـول الله، إني أَسْـرُدُ الصوم، أأصوم في السفر؟ وكان كثير الصيام، فقال: «إِنْ شِـئْتَ فَصُمْ، وَإِنْ شِـئْتَ فَأَفْطِرْ»(١)، وفي رواية عند مسـلم، أنه قال: يا رسـول الله، أجد بي قوة على الصيام في السـفر، فهل عليَّ جُناح؟ فقال رسـول الله ﷺ: «هِيَ رُخْصَةٌ مِنَ اللهِ، فَمَنْ أَخَذَ بِهَا، فَحَسَـنٌ وَمَنْ أَحَبَّ أَنْ يَصُومَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ»(٢)، فقد نـص رسـول الله ﷺ علـى أن الفطـر في السـفر رخصـة مـن الله تعالـى، والرخص على التخييـر، وإذا كانـت كذلـك فلا يقال فيمَن تركها وعمـل بالعزيمة: إنه ليس في عمل بر! فإن عورض ذلك بقوله ﷺ: «لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ»، فالجواب: أن هذا مختص بمَن أعياه الصيام وشق عليه، فليس على عمومه، ويدل على ذلك سبب وروده؛ فإن فيه أن النبـي ﷺ كان فـي سـفر فرأى زحامًا ورجـلًا قد ظُلل عليه، فقال: «مـا هذا؟» فقالوا: صائم، فقال: «لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّـفَرِ»، فهذا وشـبهه الذين يقال في صيامهم في السفر: إنه ليس من أعمال البر، وأما مَن أطاق ذلك فهو بخير النظرين: إن شاء صام، وإن شاء أفطر.

ويشـهد لهـذا الفقه حديث أبـي الدرداء ﵁، قـال: «خَرَجْنَا مَعَ النَّبِـيِّ ﷺ فِي بَعْضِ أَسْـفَارِهِ فِي يَوْمٍ حَارٍّ حَتَّى يَضَعَ الرَّجُلُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِـهِ مِنْ شِـدَّةِ الحَرِّ وَمَا فِينَا صَائِمٌ إِلَّا مَا كَانَ مِـنَ النَّبِـيِّ ﷺ وَابْـنِ رَوَاحَـةَ»(٣). فقـد صـح جـواز الصوم في السـفر مـن قوله ومن فعلـه ﷺ، فـلا ينبغي أن يقال: إن ذلك ليس بـرًّا ممن فعله، إلا في حق مَن أرهقه الصوم كما تقدَّم، وبهذا يُجمع بين الأحاديث بوجه حسن، والله أعلم.

علـى أن الإمـام أحمـد قـد روى مـن حديـث ابن عمـر، أن رجلًا جـاءه فقـال: يا أبا عبد الرحمن، إني أقوى على الصيام في السـفر! فقال ابن عمر: سـمعت رسـول الله ﷺ

(١) صحيـح البخـاري: كتـاب الصـوم، باب الصوم فـي السـفر والإفطار؛ صحيح مسـلم: كتـاب الصيام، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر.

(٢) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر.

(٣) متفـق عليـه: صحيـح البخاري: كتاب الصوم، ولم يذكـر البخاري بابًا؛ صحيح مسـلم: كتاب الصيام، باب التخيير في الصوم والفطر في السفر.

يقول: «مَنْ لَمْ يَقْبَلْ رُخْصَةَ اللهِ، كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الذُّنُوبِ مِثْلُ جِبَالِ عَرَفَةَ»[1]، ويُحمَل هذا على مَن «رغب عن السُّنة ورأى أن الفطر مكروه إليه، فهذا يتعيَّن عليه الإفطار ويحرم عليه الصيام»[2].

المسألة الثانية: قضاء الصوم للمجنون والمغمى عليه:

اتفقا على أن المجنون لا يجب عليه الصوم إذا أفاق من جنونه؛ لأن القلم مرفوع عنه، فلم يخاطَب بتكليف أصلًا، والقضاء عِوَض عن أداء، وما ثَمَّ خطاب بأداء، فما ثَمَّ قضاء[3].

واختلفا في المغمى عليه، فذهب ابن عربي إلى أنه لا قضاء عليه؛ لأنه «ليس بمُكلَّف»[4]، فراعى ارتفاع خطاب الأمر والنهي عنه زمان إغمائه، وإذا كان كذلك فلا قضاء عليه؛ لأنه لم يخاطَب بالأداء الذي القضاء عِوَض عنه، وأصل ذلك ما تقرَّر في أصوله من مراعاة الشريعة أحوال المخاطَبين بها.

أما ابن حزم، فعَدَّ الإغماء مرضًا، وقد ورد النص بأن على المريض عدة من أيام أُخَر، فيتعيَّن على المغمى عليه أن يقضي -بعد إفاقته- ما فاته من الصيام بنص القرآن[5].

على أن الغريب في قول ابن حزم، أنه لم يرَ المجنون مريضًا، وذكر في حَدِّ المرض أنه «حال مخرجة للمرء عن حَدِّ الاعتدال وصحة الجوارح والقوة إلى الاضطراب وضعف الجوارح واعتلالها»[6]، فقصر اسم المرض على ما يصيب الجوارح من العلل دون ما يصيب العقول، فاعتبر الآفة في الحواس دون ما يحركها، والإنصاف أن كل ما

---

(١) المسند ٥/ ٥١ (٥٣٩٢). وحسَّن الهيثمي إسناده في: مجمع الزوائد ٣/ ١٦٥. وصحَّحه الشيخ أحمد شاكر رحمه الله.

(٢) تفسير القرآن العظيم ١/ ٢٢٣.

(٣) انظر: الفتوحات ١/ ٧٤٠؛ المحلى ٦/ ٢٢٨.

(٤) الفتوحات ١/ ٧٤٠.

(٥) انظر: المحلى ٦/ ٢٢٨.

(٦) السابق.

خرج بالمرء عن حَدِّ الصحة والاعتدال المعهودين في بني البشر، كل ذلك يُسمَّى مرضًا، ويوجِب قضاء بعد البُرْءِ منه، ومن جهة النظر: هذا المجنون لا يخلو إما أن يكون صحيحًا أو مريضًا، ولا سبيل إلى قسم ثالث أصلًا، فإن كان صحيحًا لزمه الصوم، ولا قائل بهذا، فتعيَّن أن يكون مريضًا ويلزمه القضاء إذا أفاق.

وأما مذهب ابن عربي، فقد يسوغ في الصلاة؛ لأنه ما ثَمَّ أمر بقضائها، والظاهر من مذهبه -كما هو الحال عند ابن حزم- أن الأمر بالأداء ليس أمرًا بالقضاء، ولكن ذلك لا يسوغ في حق المجنون والمغمى عليه في الصوم خاصة؛ لأن الأمر بالقضاء قد جاء به النص في قوله تعالى: ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ ﴾ [البقرة:١٨٥]، والمجنون والمغمى عليه مريضان، فليزمهما القضاء إذا برئا، والله أعلم.

وعندي في مسألة المجنون نظر، وهو أنه لا يلزمه أداء ولا قضاء إذا أطبق عليه الجنون قبل البلوغ؛ لأن خطاب التكليف -والحال هذه- ما أدركه إلا وهو فاقد لأهلية الخطاب، فما يتعيَّن عليه أداء ولا قضاء، وبهذا قال ابن حزم[١]، غير أني أزيد أنه لو جُنَّ بعد بلوغه لزمه قضاء ما فاته من الصيام في زمان جنونه؛ لأن خطاب الأمر بالصوم أدركه وهو عاقل، فشُغلت به ذمته، فلما عَرَضَ له المرض ودُوخِل في عقله، سقط عنه إثم الفطر لا تكليف الصوم؛ فإن للمفطر من مرض شرعًا يخصه في هذه المسألة، وهو قوله تعالى: ﴿ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَۚ ﴾ [البقرة:١٨٥]، يعني بعد زوال السبب المانع، والله أعلم.

المسألة الثالثة: حكم الحامل والمرضع إذا أفطرتا:

قال ابن عربي: «تُطْعِمان ولا قضاء عليهما»[٢]، وفرَّق ابن حزم في حكمهما بحسب سبب الفطر، فإن كانتا أفطرتا بسبب من الحمل والرَّضاعة، كخوف الحامل على جنينها والمرضع على وليدها، فلا قضاء عليهما ولا إطعام، وإذا كان الفطر لسبب مبيحٍ عارضٍ كسفر أو مرض لزمهما القضاء.

---

(١) انظر: المحلى ٦/ ٢٢٧، ٢٢٨.

(٢) الفتوحات ١/ ٧٤٣.

ومتعلَّق الكلام في هذه المسألة إنما هو الحامل والمرضع تفطران بسبب من الحمل والرَّضاعة، وعلى هذا فموضع الخلاف إيجاب ابن عربي الإطعام عليهما خلافًا لابن حزم الذي لم يرَ عليهما قضاءً ولا إطعامًا.

ووجه ما ذهب إليه ابن حزم من عدم وجوب القضاء عليهما أن الله تعالى قال: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام:١٤٠]، وقد قال رسول الله ﷺ: «مَنْ لَا يَرْحَمْ لَا يُرْحَمْ»[١]؛ «فإذ رحمة الجنين والرضيع فرض، ولا وصول إليها إلا بالفطر، فالفطر فرض، وإذ هو فرض، فقد سقط عنهما الصوم، وإذ سقط الصوم، فإيجاب القضاء عليهما شرع لم يأذن الله تعالى به»[٢].

وأما قوله بعدم الكفارة، فلقوله ﷺ: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ»[٣]، قال: «فلا يجوز لأحد إيجاب غرامة لم يأت بها نص ولا إجماع»[٤].

ووجه ما ذهب إليه ابن عربي قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البقرة:١٨٤]؛ إذ عنده أن هذه الآية «مخصصة غير منسوخة في حق الحامل والمرضع والشيخ والعجوز»[٥]، وقال أيضًا في تفسيرها: «هذه الآية مخصصة بالمرضع والشيخ والعجوز وإن كانوا قادرين على الصوم، ولكن ببذل المجهود من طاقتهم، وخرج من هذه الآية غير هؤلاء بالآية الأخرى، فارتفع الحكم بالتخيير إلى الحكم بوجوب الصوم في حق قوم موصوفين بصفة مخصوصة، ولم يرتفع فيمَن ذكرناهم؛ إذ أحكام الشرع تتبع الأسماء والأحوال، فلكل اسم وحال حكم ليس للآخر، وهو أسَدُّ الوجوه المذكورة في هذا الفصل»[٦].

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: صحيح البخاري: كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته؛ صحيح مسلم: كتاب الفضائل، باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال، وتواضعه، وفضل ذلك.

(٢) المحلى ٦/ ٢٦٣.

(٣) رواه مسلم من حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنه: صحيح مسلم: كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ.

(٤) المحلى ٦/ ٢٣٦.

(٥) الفتوحات ١/ ٧٤٣.

(٦) إيجاز البيان، ص١٨٥. وانظر: الفتوحات ١/ ٧٥٠.

وعلى هذا، فقد كان الأصل -فيما يرى ابن عربي- التخيير لكل أحد بين الصوم والإطعام، ثم نزل قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة:١٨٥]، مُخصِّصًا لهذا العموم بكل شاهد للشهر مُطِيق لصيامه، وبقي على حكم التخيير الأول بين الصوم والفدية الحامل والمرضع بدليل قوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنِ الْمُسَافِرِ نِصْفَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمَ، وَعَنِ الحُبْلَى وَالْمُرْضِعِ»[١]، ففي هذا الحديث وضع الصيام عن الحبلى والمرضع، وما فيه أنهما وُضِعت عنهما الفدية، فإنهما ممن أطاقتا الصوم، فاختارتا الفطر، فعليهما الإطعام كما قال تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ [البقرة:١٨٤].

وأما المسافر، فبيَّنت آية العزيمة حُكمه في قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ [البقرة:١٨٥]، فأوجب عليه القضاء دون الفدية، وبقي حكم الشيخ، فإنه لا ذكر له في الحديث السابق، ولا يخلو: إما أن يكون عاجزًا عن الصوم، فلا يلزمه صيام ولا إطعام في مذهب ابن عربي؛ لأن «الإطعام إنما شُرع مع الطاقة على الصوم، وأما مَن لا يطيقه، فقد سقط عنه التكليف في ذلك، وليس في الشرع إطعام مَن هذه صفته من عدم القدرة عليه؛ فإن الله ما كلَّف نفسًا إلا وسعها، وما كلَّفها إلا الإطعام، فلو كلَّفها مع عدم القدرة لم نعدل عنه وقلنا به»[٢]، وقال أيضًا: «الإطعام إنما هو عِوَضٌ عن واجب يقدر عليه، ولا واجب، فلا عوض، فلا إطعام»[٣]، وبهذا قال ابن حزم في الشيخ إذا أفطر عجزًا عن الصيام لكبره: أنه لا قضاء عليه ولا إطعام[٤].

---

(١) رواه أحمد وأصحاب السنن من حديث أنس بن مالك الكعبي: المسند ١٤/ ٣٦٦ (١٨٩٤٨)؛ سنن أبي داود: كتاب الصوم، باب اختيار الفطر؛ جامع الترمذي: كتاب الصوم، باب ما جاء في الرخصة في الإفطار للحبلى والمرضع؛ السنن الصغرى، للنسائي: كتاب الصيام، باب ما جاء في الإفطار للحامل والمرضع. والحديث سكت عنه أبو داود، وحسَّنه الترمذي. وقال الألباني: حسن صحيح. صحيح سنن الترمذي ١/ ٢١٨ (٥٧٥).

(٢) الفتوحات ١/ ٧٤٣.

(٣) السابق.

(٤) انظر: المحلى ٦/ ٢٦٢.

فإذا كان هذا الشيخ قادرًا على الصيام لكن بمشقة، أفطر وأطعم في رأي ابن عربي، وإنما له الفطر للمشقة التي في الصوم، والله يقول: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:٢٨٦]، ويقول: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج:٧٨].

وأما الفدية فلزمته لكونه ممن أطاق الصوم، فدخل في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ [البقرة:١٨٤].

وخالف ابن حزم فلم يُجِزْ للشيخ والعجوز الفطر إلا مع العجز وعدم الإطاقة، ولم يوجِب عليهما من فطرهما قضاء ولا فدية[1].

وخلاصة الخلاف بينهما أُجمله فيما يلي:

أولًا: إذا أفطرت الحامل والمرضع لخوف على ولديهما لزمتهما الفدية عند ابن عربي، ولا قضاء عليهما. وأما ابن حزم فلم يرَ عليهما قضاءً ولا إطعامًا.

والسبب في هذا الخلاف اختلافهما في القول بنسخ قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ [البقرة:١٨٤]، فذهب ابن عربي إلى أنها مخصصة، خلافًا لابن حزم الذي حكم بنسخها بقوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾ [البقرة:١٨٥][2]، لما رواه الشيخان من حديث سلمة بن الأكوع، قال: «لما نزلت ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ كان مَن أراد أن يفطر ويفتدي، حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها»[3]، وعن ابن عمر أنه قرأ (فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسَاكِين)، قال: «هي منسوخة»[4].

ومن ممن ذهب إلى القول بعدم النَّسخ ابن عباس رضي الله عنه، فقد روى البخاري في صحيحه،

---

(١) انظر: المحلى ٦/ ٢٦٢.

(٢) انظر: الإحكام ٤/ ٦٢٥؛ المحلى ٦/ ٢٦٤.

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾؛ صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب بيان نسخ قوله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ﴾ بقوله: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾.

(٤) رواه البخاري في: صحيحه: كتاب التفسير، باب ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ﴾.

«عن عطاء سمع ابن عباس يقرأ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، قال ابن عباس: ليست بمنسوخة، هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة لا يستطيعان أن يصوما، فيُطعمان مكان كل يوم مسكينًا»(١)، وعنه -عند أبي داود- أنه قال: «أثبتت للحبلى والمرضع»(٢).

ثانيًا: إذا أطاق الشيخ والعجوز الصوم مع المشقة جاز لهما الفطر، وعليهما الفدية عند ابن عربي، خلافًا لابن حزم الذي لم يُجوِّز الفطر لهما إلا مع العجز وعدم الإطاقة.

واتفقا على أن الشيخ والعجوز إذا أفطرا عجزًا عن الصيام لم يلزمهما قضاء ولا إطعام.

المسألة الرابعة: كفارة مَن جَامَع متعمدًا في نهار رمضان، على الترتيب أم على التخيير؟:

اختلفا في ذلك، فقال ابن عربي: «الذي ينبغي أن يُقدَّم في ذلك ما يرفع الحرج، فإنه تعالى يقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، فيُكلَّف من الكفارة ما هو أهون عليه، وبه أقول في الفُتيا وإن لم أعمل به في حق نفسي لو وقع مني إلا ألا أستطيع، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة:٢٨٦]، و﴿إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا ﴿٧﴾﴾ [الطلاق:٧]، وكذلك فعل؛ فإنه قال: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾﴾ [الشرح:٥، ٦]، فأتى بعسر واحد ويسرين معه، فلا يكون الحق يراعي اليسر في الدين ورفعَ الحرج، ويُفتي المفتي بخلاف ذلك»(٣).

أما ابن حزم، فذهب إلى أن هذه الكفارة على الترتيب، فمَن جامَع امرأته في نهار

---

(١) صحيح البخاري: كتاب التفسير، باب ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۚ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ ۚ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾﴾.

(٢) سنن أبي داود: كتاب الصوم، باب مَن قال هي مثبتة للشيخ والحبلى. سكت عنه أبو داود، وصحَّحه الألباني: صحيح سنن أبي داود ٢/ ٤٤١ (٢٠٣٢).

(٣) الفتوحات ١/ ٧٤٥، ٧٤٦.

رمضـان لزمـه أن يعتـق رقبة «لا يُجزئه غيرها ما دام يقدر عليهـا، فإن لم يقدر عليها لزمه صوم شهرين متتابعين، فإن لـم يقدر عليها لزمه حينئذٍ إطعام ستين مسكينًا»[١].

والسـبب في اختلافهما عدم دلالة لفظ حديث الباب على القطع بوجوب الترتيب، وهو ما رواه الشيخان -واللفظ للبخاري- من حديث أبي هريرة ﷺ، قال: «بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ إذ جاءه رجل فقال: يا رسـول الله، هلكتُ! قال: «مَا لَكَ؟»، قال: وقعـت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسـول الله ﷺ: «هَـلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا؟»، قال: لا، قال: «فَهَلْ تَسْـتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَـهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟»، قال: لا، قال: «فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِـتِّينَ مِسْـكِينًا؟»، قـال: لا، قال: فمكث النبـي ﷺ، فبينما نحن على ذلك أُتي النبي ﷺ بعَرَق فيها تمر -والعَرَق: المِكْتَل- قال: «أَيْنَ السَّائِلُ؟»، قال: أنا، قال: «خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ»، فقال الرجل: على أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابَتَيها -يريد الحَرَّتين- أهلُ بيت أفقرُ من أهل بيتي، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ»[٢].

فـرأى ابـن حزم أن الترتيب في سـؤال النبي ﷺ لهذا المُجامِـع دالٌّ على أن الكفارة جارية على هذا النسـق، فمَن وجد رقبة أعتقها، فإن لم يقدر صام شـهرين متتابعين، فإن لم يستطع أطعم ستين مسكينًا، ولا تُجزئه خَصْلة من هذه الخِصَال إلا أن يعجز عن التي قبلها.

وأمـا ابـن عربـي، فلم يـرَ اللفظ دالًا على ذلـك، وإنما هو محتمل أن يكـون مرادًا به التخييـر أو الترتيـب، ولـم ينفرد بذلك، فقد قـال الحافظ: «نازع عيـاض في ظهور دلالة

---

(١) المحلى ٦/ ١٩٧.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء فتصدق عليه فليُكفِّر؛ صحيح مسـلم: كتـاب الصيـام، باب تغليظ الجمـاع في نهار رمضـان على الصائـم، ووجوب الكفـارة الكبرى فيه وبيانها.

والعَرَق (بفتحتين): زَبِيلٌ منسوج من نسائج الخوص، وكل شيء مضفور فهو عَرَق وعَرَقة بفتح الراء فيهما. النهاية، مادة (عرق). وهو الزِّنبيل، والقُفَّة، والمِكْتَل كما جاء تفسيره في الحديث، والسَّفيفة (بفائين). وقال النووي في: شـرحه على مسـلم ٤/ ٢٤٤: «العَرَق عند الفقهاء ما يسـع خمسـة عشر صـاعًا، وهي ستون مُدًّا لستين مسـكينًا، وعن سـعيد بن المسيب: أن العَرَق ما بين خمسـة عشـر صاعًا إلى عشرين. الموطأ: كتاب الصيام، باب كفارة مَن أفطر في رمضان.

الترتيب في السؤال عن ذلك، فقال: إن مثل هذا السؤال قد يُستعمل فيما هو على التخيير، وقرَّره ابن المُنيِّر في الحاشية بأن شخصًا لو حَنِثَ فاستفتى فقال المفتي: أعتِق رقبة، فقال: لا أجد، فقال: صُم ثلاثة أيام ... إلخ، لم يكن مخالفًا لحقيقة التخيير، بل يُحمل على أن إرشاده إلى العِتق لكونه أقرب لتنجيز الكفارة»[1].

ولعل ابن عربي اعتبر في ذلك أيضًا ما جاء في رواية الحديث عند مالك، عن أبي هريرة أيضًا: «أن رجلًا أفطر في رمضان، فأمره رسول الله ﷺ أن يُكفِّر بعِتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكينًا، فقال: لا أجد، فأُتي رسول الله ﷺ بعَرَق تمر...»[2] الحديث. ففي هذه الرواية التصريح بالتخيير، وهو ما تقتضيه لفظة (أو) في اللسان، وليس يخفى أن هذا اللفظ إنما هو رواية بالمعنى، فلعل أبا هريرة رضي الله عنه إذ روى الخبر على هذا الوجه، قد رأى -بقرينة الحال- أن النبي ﷺ حين سأل الرجل عما يستطيعه من الخِصَال إنما سأله على جهة التخيير لا على جهة الترتيب، والمُشاهِد للوقائع أعلم بما يقترن بها مما يفسرها، فما راءٍ كمَن سَمِعَا؛ ولذلك قالوا: الراوي أعلم لما روى. ويَرِدُ على هذا أنه غير بعيد أن الذي روى بالمعنى أحد رجال السند غير أبي هريرة، وأنه حدَّث بما فهم، لا بما حفظ، وليس فهمه حُجَّة، ومع هذا الاحتمال يسقط الاستدلال بدعوى قرائن الأحوال.

ويبقى بعد ذلك أن لفظ الحديث في الصحيحين محتمل عند ابن عربي، فتعيَّن التمسُّك بالأصل المعتمَد عند الاشتباه وإبهام الأحكام، وهو رفع الحرج، فيُخيَّر المُجامِع عامدًا في نهار رمضان بين الخِصَال الثلاث، يأتي منها بأهونها عليه؛ «فلا يكون الحق يراعي اليسر في الدين ورفع الحرج، ويُفتي المفتي بخلاف ذلك!»[3].

هذا ومَن تأمل الحديث رأى عجبًا؛ فإن الرجل قد جاء إلى النبي ﷺ وقد ضاقت عليه الأرض بما رَحُبَت، يُبشِّر نفسه بالهلاك، وفي رواية «بالاحتراق»، فلم يزل به رسول الله ﷺ ينقله من حال إلى حال، والرجل لا يُطيق شيئًا مما يقال له، حتى أفضى

---

(١) فتح الباري ٤/ ١٩٨.

(٢) الموطأ: كتاب الصيام، باب كفارة مَن أفطر في رمضان.

(٣) الفتوحات ١/ ٧٤٦.

به الأمر إلى أن رجع إلى أهله مغفورًا ذنبه، قد احتمل عَرَقًا من تمر يَسُدُّ به خَلَّتَهم ويدفع فاقتهم، وصدق الله تعالى إذ يقول: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾﴾ [النساء:٦٤]، فهذا يُقوي ما ذهب إليه ابن عربي من الترجيح برفع الحرج.

فإن قيل: هذا خلاف المقصود من الكفارة، وهو الزجر والردع عن العَوْدِ لمثل هذا، فالجواب: أنه ما من واحدة من هذه الخِصَال إلا وفيها مشقة، فالعِتق والإطعام كُلفة مالية، والصوم كُلفة بدنية، فأيَّ شيء اختار من ذلك لم يَخْلُ من ردع وزجر، بل قد يكون الترتيب نفسه غير رادع ولا زاجر، كما لو وقع الفعل من موسر، فإن العِتق -في زمان الرِّق- لا يشق عليه، وإن كان ينفع تلك الرقبة التي أعتق، وكم لله في أحكامه من حِكَم!

ومع هذا، فقد استحب ابن عربي الترتيب جريًا على قاعدته في الخروج من الخلاف، وعلى أصل البدء بما بدأ الله به. قال: «الترتيب في الكفارة أولى من التخيير؛ فإن الحكمة تقتضي الترتيب، والله حكيم»[1].

المسألة الخامسة: يوم عاشوراء:

اتفقا على استحباب صومه، واختلفا في تعيينه، فذهب ابن عربي إلى أنه العاشر من المُحرَّم[2]، وذهب ابن حزم إلى أنه التاسع منه[3].

والسبب في اختلافهما، الاحتمال الذي في أحاديث الباب:

فعن ابن عباس ﷺ، قال: حين صام رسول الله ﷺ يوم عاشوراء وأمر بصيامه، قالوا يا رسول الله، إنه يوم تُعظمه اليهود والنصارى، فقال رسول الله ﷺ: «فَإِذَا كَانَ العَامُ المُقْبِلُ، إِنْ شَاءَ اللهُ، صُمْنَا اليَوْمَ التَّاسِعَ»، قال: فلم يأتِ العام المقبل حتى توفي رسول الله ﷺ[4]. فهذا الحديث صريح في أن رسول الله ﷺ صام اليوم العاشر.

---

(١) الفتوحات ١/ ٧٤٦.

(٢) انظر: السابق، ١/ ٧٦٢.

(٣) انظر: المحلى ٧/ ١٧.

(٤) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب أي يوم يصام في عاشوراء.

وعن الحكم بن الأعرج، قال: «انتهيت إلى ابن عباس رضي الله عنهما، وهو مُتَوَسِّدٌ رداءه في زمزم، فقلت له: أخبرني عن صوم عاشوراء، فقال: إذا رأيت هلال المُحرَّم فاعْدُد، وأصبح يوم التاسع صائمًا، قلت: هكذا كان رسول الله ﷺ يصومه؟ قال: نعم»[1].

وبهذا الخبر استدل ابن حزم على أن يوم عاشوراء هو اليوم التاسع[2]، وهو مُشكِل من جهة اللغة؛ للتعارض الظاهر بين الاسم والمُسمَّى، وقد ذكر النووي في تأويل ذلك «أنه مأخوذ من إظماء الإبل؛ فإن العرب تسمي اليوم الخامس من أيام الورد رَبعًا، وكذا باقي الأيام على هذه النسبة، فيكون التاسع عشرًا»[3]، وهو تأويل بعيد، ما أظنه مقصودًا لابن حزم، وإنما وجه ما ذهب إليه أن رسول الله ﷺ صام العاشر من المُحرَّم، فلما أُخبر أنه يوم تُعظمه اليهود، عزم على مخالفتهم -إن عاش ﷺ إلى قابل- بصيام يوم التاسع بدلًا منه، ويكون يوم عاشوراء عندنا -فيما يرى ابن حزم- هو التاسع من المُحرَّم عُرْفًا شرعيًّا لا لغويًّا، وبهذا يُجمَع بين الحديثين، ويُدفَع الإشكال الذي مِن قِبَل اللغة.

والذى حداني على هذا التوجيه لمذهبه؛ أن الحديث الأول الذي فيه صيام النبي ﷺ لليوم العاشر - صحيح، وليس من مذهب ابن حزم أن يَرُدَّ حديثًا صحيحًا، ولا أن يضرب الآثار بعضها ببعض بدعوى التعارض، بل الأمر عنده إما جمع بين النصوص، وإما مصير إلى النَّسخ، والثاني لا وجه له، فلم يبقَ إلا الأول، وهو الجمع، ولا أعلم في تأويل ما قال خيرًا مما ذكرتُ، ولذلك قال ابن حزم: «نستحب صيام يوم عاشوراء. وهو التاسع من المُحرَّم، وإن صام العاشر بعده فحسن»[4]، فما استحسن صيام العاشر إلا لما تقرَّر عنده من أن رسول الله ﷺ صامه.

أما ابن عربي، فوجه ما ذهب إليه أنه فهم من قوله ﷺ: «فَإِذَا كَانَ العَامُ المُقْبِلُ، إِنْ شَاءَ اللهُ، صُمْنَا اليَوْمَ التَّاسِعَ»، يعني زيادة على اليوم العاشر الذي هو عاشوراء مخالفة

---

(١) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب أي يوم يصام في عاشوراء.

(٢) انظر: المحلى ٧/ ١٧.

(٣) شرح النووي على مسلم ٤/ ٢٦٧.

(٤) المحلى ٧/ ١٧.

لليهود في إفراد هذا اليوم؛ ولذلك استحب ابن عربي صيام اليوم التاسع مع عاشوراء عملًا بهذا الحديث، والحادي عشر عملًا بالحديث الآخر عند أحمد، وهو ما روي من قوله ﷺ: «صُومُوا يَوْمَ عَاشُورَاءَ، وَخَالِفُوا فِيهِ الْيَهُودَ، صُومُوا قَبْلَهُ يَوْمًا، أَوْ بَعْدَهُ يَوْمًا»[1]، وهو حديث مُختلَف فيه، لكن العمل به في فضائل الأعمال حسن، مع ما تقرَّر في الشرع من مخالفة أهل الكتاب وعدم التشبه بهم جملة.

قال ابن عربي: «لمَّا أمرنا ﷺ بمخالفة اليهود، أمرنا أن نصوم يومًا قبل عاشوراء وهو التاسع، ويومًا بعده وهو الحادي عشر، فقال لنا ﷺ: «صُومُوا يَوْمَ عَاشُورَاءَ، وَخَالِفُوا فِيهِ الْيَهُودَ، صُومُوا قَبْلَهُ يَوْمًا، أَوْ بَعْدَهُ يَوْمًا»»[2]، ثم روى حديثَي ابن عباس السابقين عند مسلم، ثم قال: «فما صام [يعني رسول الله ﷺ] التاسع على أنه عاشوراء لو صامه، وصام يوم عاشوراء -بتحقيق- يوم العاشر من المُحرَّم، فلا ينبغي أن يقال: التاسع هو عاشوراء مع وجود هذه الأخبار»[3].

والذي ذهب إليه ابن عربي من كون عاشوراء هو اليوم العاشر - قول الجماهير، قال النووي: «ذهب جماهير العلماء من السلف والخلف إلى أن عاشوراء هو اليوم العاشر من المُحرَّم، وممن قال ذلك: سعيد بن المسيب، والحسن البصري، ومالك، وأحمد، وإسحاق، وخلائق. وهذا ظاهر الأحاديث ومقتضى اللفظ»[4].

ويحسم مادة الخلاف في المسألة حديثُ عائشة، أن النبي ﷺ أمر بصيام عاشوراء يوم العاشر[5]، والله أعلم.

---

(١) رواه أحمد من حديث ابن عباس ﷺ: المسند ٢/ ٥٤٦، ٥٤٧ (٢١٥٤). وقد اختُلِف فيه، فقال الهيثمي: «فيه محمد بن أبي ليلى، وفيه كلام». مجمع الزوائد ٣/ ١٩١، ١٩٢. وقال الشوكاني: «رواية أحمد هذه ضعيفة منكرة». نيل الأوطار ٤/ ٣٥٠. وذهب الشيخ أحمد شاكر (رحمه الله) إلى أن إسناد هذا الحديث حسن. وذكره الحافظ في: التلخيص ٢/ ٤٠٨، وسكت عنه.

(٢) الفتوحات ١/ ٧٦٣.

(٣) السابق.

(٤) شرح النووي على مسلم ٤/ ٢٦٧.

(٥) عزاه الهيثمي في: مجمع الزوائد ٣/ ١٩٢، إلى البزار، وقال: «رجاله رجال الصحيح».

أما قول ابن عباس للحَكَم: «إذا رأيت هلال المُحرَّم فاعْدُد، وأصبح يوم التاسع صائمًا»، فمحمول على أنه كان يُعلِّمه كيفية صيام ذلك اليوم، وأن يَقرِنَ بالعاشر صيام التاسع قبله مخالفة لليهود، وعملًا بسنة النبي ﷺ لو أدرك عزيمته، وآية ذلك أن الحَكَم ما سأل ابن عباس عن يوم عاشوراء، وإنما قال له: أخبرني عن صوم عاشوراء، فكان سؤالًا عن كيفية الصوم لا عن اليوم، والله أعلم.

المسألة السادسة: صوم يوم عرفة للحاج:

روى مسلم من حديث أبي قتادة، أن رسول الله ﷺ قال: «**صِيَامُ يَوْمِ عَرَفَةَ، أَحْتَسِبُ عَلَى اللهِ أَنْ يُكَفِّرَ السَّنَةَ الَّتِي قَبْلَهُ، وَالسَّنَةَ الَّتِي بَعْدَهُ**»(١).

اتفق ابن عربي وابن حزم على استحباب صيام يوم عرفة، واختلفا في الواقف بعرفة هل يصومه، أم لا؟ فظاهر مذهب ابن عربي وجوب الفطر في هذا اليوم للحاج، أو أن ذلك عنده من آكد السُّنن؛ فإن كلامه محتمل لكلا الوجهين وسأورده، غير أن الراجح الأولُ، لكونه عَدَّ الفطر للحاج من جملة المناسك التي أُمرنا بأخذها عنه ﷺ. قال: «خرَّج مسلم عن أم الفضل، أن الناس تَمارَوا عندها يوم عرفة في صيام رسول الله ﷺ؛ فقال بعضهم: هو صائم، وقال بعضهم: ليس بصائم، فأرسلتُ إليه بقدح لبن، وهو واقف على بعيره، فشربه»(٢). قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧ ﴾ [الأنبياء:١٠٧]، فالرحمة هنا -عندنا- أن أَعْلَمَهم أن الفطر في يوم عرفة في عرفة هو السُّنة، والحُجَّة لنا في قوله: «**خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُم**»، فمنها عدم الصوم في ذلك الموضع في ذلك اليوم، والأمر لا يُتوقَّف في الأخذ به إذا ورد مُعَرًّى عما يُخرجه عن الأخذ به.

وأما حديث النهي عن صيام يوم عرفة في عرفة، ففي إسناده مهدي بن حرب الهَجَري، وليس بمعروف، خرَّجه النسائي من حديثه عن أبي هريرة، قال: «**نَهَى رسول الله ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَةَ بِعَرَفَةَ**»(٣).

---

(١) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر وصوم يوم عرفة.

(٢) حديث أم الفضل بنت الحارث، وهي زوج العباس ﷺ، متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب الصوم يوم عرفة؛ صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب استحباب الفطر للحاج يوم عرفة.

(٣) رواه النسائي في: الكبرى: كتاب الصيام، باب النهي عن صوم عرفة بعرفة. وقد رواه أحمد في: المسند =

وأمـا حديـث الترمذي عن عقبة بن عامر، قال: قال رسـول الله ﷺ: «يَوْمُ عَرَفَةَ وَيَوْمُ النَّحْـرِ وَأَيَّـامُ التَّشْـرِيقِ، عِيدُنَا أَهْلَ الإِسْـلَامِ، وَهِيَ أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُـرْبٍ»(١)، قال أبو عيسـى: حديـث عقبـة - حديـث حسـن صحيح، فكأنه يشـير بهـذا القول إلـى ما قلنـاه ...، ولم يتعـرَّض لتحريـم الصوم فـي هذا الحديث، ولكن قَرَنَه بالصـوم المُحرَّم وهو يوم النحر، وبالصـوم المكـروه وهـو صوم أيام التشـريق(٢)، وأنـه ﷺ رجَّح الأكل والشـرب فيه في الظاهر، ولم يتعرَّض للنهي عن ذلك»(٣).

= ٨/ ١٣١، ١٣٢ (١٨٠١٨)؛ وأبو داود في: سـننه: كتاب الصوم، باب صوم يوم عرفة بعرفة؛ وابن ماجة في: سـننه: كتـاب الصيـام، باب صيام يوم عرفـة؛ والحاكم في: المسـتدرك: كتاب الصوم، باب منع صيام أيام التشريق ويوم النحر.

والحديث مُختلَف فيه، فسكت عنه أبو داود؛ وصحَّحه الحاكم على شرط البخاري ووافقه الذهبي؛ وحكى الحافـظ عـن ابـن خزيمة تصحيحـه أيضًـا. التلخيـص ٢/ ٤٠٧؛ وصحَّحه السـيوطي في: الجامـع الصغير (٩٤٨٤)؛ وصحَّحه الشيخ أحمد شاكر في: تحقيقه لمسند أحمد ٨/ ١٣١.

وممـن ضعَّفه ابن حزم، قال: «راويه حوشـب بن عقيل، وليـس بالقـوي، عن مهدي الهَجَري وهو مجهول، ومثـل هـذا لا يُحتَـجُّ به». المحلى ٧/ ١٨. والغريب أن الشـيخ أحمد شـاكر قد وافقه -في الحاشـية- على قولـه فـي كلا الرجليـن، مـع ما تقدَّم مـن تصحيحه الحديث في تحقيقه للمسـند، ومخرجه عند جميع مَن رووه واحد، ومداره على مهدي الهَجَري، وبه أعلَّ الحافظُ الحديث في: التلخيص ٢/ ٤٠٧؛ والشـوكاني فـي: نيـل الأوطار ٤/ ٣٤٣. وضعَّفه من المُحدِّثين الألباني في: ضعيف سـنن أبي داود، ص٢٤١ (٥٢٨)؛ ضعيف سنن ابن ماجة، ص١٣٢ (٣٧٨)؛ تمام المنة، ص٤١٠.

هذا، ودعوى ابن حزم أن حوشب ليس بالقوي لا تُسلَّم له، فقد وثَّقه وكيع، وأحمد، وابن معين، وقال مرة: ليس به بأس، وقال أبو حاتم: صالح الحديث، وقال أبو داود والنسـائي: ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات، ووثَّقه يعقوب بن سفيان، ولم يضعفه إلا الأزدي. انظر: تهذيب التهذيب ٣/ ٦٥، ٦٦.

وأمـا مهـدي، فهـو ابن حـرب العبدي، وهو مهدي بـن أبي مهدي الهَجَري. سُـئل عنه ابن معيـن، فقال: لا أعرفه، وذكره ابن حبان في الثقات. انظر: السـابق، ١٠/ ٣٢٤. وحكم الحافظ بجهالته. التلخيص ٢/ ٤٠٧.

(١) جامـع الترمـذي: كتـاب الصوم، باب ما جـاء في كراهية الصوم في أيام التشـريق. وقد قـال فيه الترمذي ما حكاه ابن عربي. والحديث رواه أبو داود، وسكت عنه، في: سننه: كتاب الصوم، باب صيام أيام التشريق؛ والنسـائي فـي: الصغـري: كتاب مناسـك الحـج، باب النهي عـن صـوم يوم عرفـة. وصحَّحـه الألباني في: صحيح سنن الترمذي ١/ ٢٣٣، ٢٣٤ (٦٢٠).

(٢) مذهب ابن عربي حرمة صيام أيام التشريق. انظر: الفتوحات ١/ ٧٧٨.

(٣) السابق، ١/ ٧٥٦.

أمـا ابن حزم، فقال: «نسـتحب صيام يوم عرفة للحاج وغيـره»[1]، فذهب إلى القول بندب الصوم في ذلك اليوم عمومًا، للحاج وغيره؛ عملًا بعموم حديث أبي قتادة المتقدّم في فضل ذلك اليوم.

ووجـه مـا ذهـب إليه ابن عربي كمـا تبيَّن من كلامه، أنه نظر إلـى فطر النبي ﷺ وهو حـاج فـي ذلـك اليـوم - مقرونًا بقولـه ﷺ: «خُـذُوا عَنِّي مَنَاسِـكَكُم»، فجعـل من جملة المناسـك الفطـر بعرفة، وقوله: «الأمر لا يتوقف عن الأخـذ إذا ورد مُعَرَّى عن القرائن» مشـعر بأنه يرى وجوب ذلك، ويعتضد هذا -عنده- بما صح من أن يوم عرفة يوم عيد، وأيام العيد أيام أكل وشرب، وليست أيام صيام!

لكن يلزم من هذا أن يُستحب فطر يوم عرفة للحاج وغيره، فإنه يوم عيد لجميع أهل الإسـلام كما جاء في الحديث، ولـم يَخُص ﷺ حاجًّا من غيره. فإن قيل: هو عيد لأهل عرفـة وحدهـم، فالجـواب: فكذلك يـوم النحر وأيام التشـريق، هي عيـد لأهل الموقف وحدهم؛ فإن رسولِ الله ﷺ ضَمَّ جميع تلك الأيام في قرن واحد، فليس اختصاص أهل عرفـة بأحدهـا بأَولى من اختصاصهم بغيـره، أو بجميع تلك الأيام! ولا قائل بهذا، فكأن بيـن حديـث أبي قتادة وحديث عقبة تعارضًا، ففي الأول الحض على الصيام، لأنه يُكفِّر سـنة ماضية، وأخرى تالية، وفي الثاني أنه يوم أكل وشـرب، فلم يبقَ إلا أن لكلِّ حديثٍ مَضرِفًا ليس للآخر.

وقد صحَّت الأحاديث باستحباب صيام يوم عرفة لغير الحاج، فلم يبقَ إلا أن يكون يوم عيد للحاج خاصة، يأكل فيه ويشرب، وبهذا يُجمع بين الحديثين. وأيضًا، فقد صح عنه ﷺ أنه قال: «الحَجُّ المَبْرُورُ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا الجَنَّةَ»[2]، وصح أيضًا، قوله ﷺ: «مَنْ أَتَـى هَذَا البَيْتَ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُـقْ، رَجَعَ كَمَـا وَلَدَتْهُ أُمُّهُ»[3]، فمَن هذا حاله، ما التفاته

---

(١) المحلى ٧/ ١٧.

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة ﷺ: صحيح البخـاري: كتـاب العمرة، بـاب العمرة، وجـوب العمرة وفضلها؛ صحيح مسلم: كتاب الحج، باب في فضل الحج والعمرة ويوم عرفة.

(٣) رواه مسـلم من حديـث أبي هريرة ﷺ: صحيح مسـلم: كتاب الحج، باب في فضل الحـج والعمرة ويوم عرفة.

إلى مغفرة سنتين، وقد غُفر له ما تقدَّم من ذنبه، ووُعِد الجنة وَعْد صدق وقول حق، لو بَرَّ حجُّه! إنما كان صيام يوم عرفة لغير الحاج جبرًا لكسرهم؛ إذ لم يُقدِّر الله لهم الوفود عليه ذلك العام. أما الحاج فلو أنصف لاشتغل بربه عن ذنبه؛ فإن مطلوبه أمامه، فما يصنع بالنظر إلى وراء؟! والذنب مغفور لا محالة، لكن بالتبعية لا بالأصالة، وبالقصد الثاني لا بالقصد الأول، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

المسألة السابعة: ليلة القدر:

اختلفا في تعيينها، فقال ابن عربي: «هي في السَّنة كلها تدور؛ فإني رأيتها في شعبان، وفي شهر ربيع، وفي شهر رمضان، وأكثر ما رأيتها في شهر رمضان، وفي العشر الأُخَر منه، ورأيتها مرة في العشر الوُسَط من رمضان في غير ليلة وتر، وفي الوتر منها، فأنا على يقين من أنها تدور في السَّنة في وتر وشفع في الشهر الذي تُرى فيه»[1].

وقال أيضًا، في باب الوصية: «لا تُهمل الدعاء في كل ليلة، واجعل من دعائك السؤال في العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة، فإنك لا تدري متى تصادف ليلة القدر في سنتك؛ فإني قد رأيتها مرارًا في غير شهر رمضان، فهي تدور في السَّنة، وأكثر ما يكون في شهر رمضان، وأكثر ما تكون في ليلة وتر من الشهر، وقد تكون في شفع، وقد رأيتها في ليلة الثامن عشر من الشهر، وقد رأيتها في العشر الوُسَط من رمضان»[2].

وقال ابن حزم: «ليلة القدر واحدة في العام، وفي كل عام، في شهر رمضان خاصة، وفي العشر الأواخر خاصة، في ليلة واحدة بعينها لا تنتقل أبدًا، إلا أنه لا يدري أحد من الناس، أي ليلة هي من العشر المذكورة، إلا أنها في وتر منه ولا بُدَّ»[3].

واستدل على ما ذهب إليه بأدلة:

أما أنها في شهر رمضان خاصة، فدليل ذلك عنده قول الله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ

(١) الفتوحات ١/ ٧٨٧.

(٢) السابق، ٤/ ٤٨١.

(٣) المحلى ٧/ ٣٣.

﴿ٱلْقَدْرِ ۝١﴾ [القدر:١]، مع قوله سبحانه: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة:١٨٥]، «فصح أنه أُنزل في ليلة القدر في شهر رمضان، فصح ضرورة أنها في رمضان لا في غيره؛ إذ لو كانت في غيره لكان كلامه تعالى ينقض بعضه بعضًا، وهذا ما لا يظنه مسلم»[1].

ولا يُسلَّم له هذا القول إلا إذا سلمنا بأنها ليلة واحدة معيَّنة، ثابتة لا تتغير، أما مع القول بدورانها في السَّنة -وهو محل الخلاف- فقد يمكن أن يقال: إن القرآن حين أُنزل اختير لنزوله ليلة القدر حين جاءت في رمضان، ولا مانع أن تجيء بعد ذلك في غيره، ولا يكون ثَمَّ تعارض ولا تناقض ولا إحالة.

على أن ابن عربي قد ذكر من وجوه تفسير قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ﴾ [البقرة:١٨٥]؛ «أي الذي أُنزل في شأنه القرآن، يريد بذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة:١٨٣]، يقال: نزل القرآن في شأنه بكذا وكذا»[2].

فعلى هذا الوجه، لا يلزم أن يكون زمان نزول القرآن في شهر رمضان خاصة.

وأما قول ابن حزم: إنها في العشر الأواخر خاصة، في وتر منها، ثابتة لا تنتقل أبدًا، فدليله على ذلك حديث أبي نضرة، عن أبي سعيد الخدري ﷺ، قال: «اعتكف رسول الله ﷺ العشر الأوسط من رمضان، يلتمس ليلة القدر قبل أن تُبان له، فلما انقضين أمر بالبناء فقوِّض، ثم أُبينت له أنها في العشر الأواخر، فأمر بالبناء فأعيد، ثم خرج على الناس، فقال: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّهَا كَانَتْ أُبِينَتْ لِي لَيْلَةُ الْقَدْرِ، وَإِنِّي خَرَجْتُ لأُخْبِرَكُمْ بِهَا، فَجَاءَ رَجُلَانِ يَحْتَقَّانِ مَعَهُمَا الشَّيْطَانُ، فَنُسِّيتُهَا، فَالْتَمِسُوهَا فِي الْعَشْرِ الأَوَاخِرِ مِنْ رَمَضَانَ، الْتَمِسُوهَا فِي التَّاسِعَةِ وَالسَّابِعَةِ وَالْخَامِسَةِ»، قال: قلت يا أبا سعيد، إنكم أعلم بالعدد منا، قال: أجل، نحن أحق بذلك منكم، قال: قلت: ما التاسعة والسابعة والخامسة؟ قال: إذا مضت واحدة وعشرون فالتي تليها ثنتين وعشرين وهي التاسعة، فإذا مضت ثلاث

---

(١) المحلى ٧/ ٣٣.

(٢) إيجاز البيان، ص١٨٦.

وعشرون فالتي تليها السابعة، فإذا مضى خمس وعشرون فالتي تليها الخامسة»[1]، وحديث ابن عمر رضي الله عنه، قال: رأى رجل أن ليلة القدر ليلة سبع وعشرين، فقال النبي ﷺ: «أَرَى رُؤْيَاكُمْ فِي العَشْرِ الأَوَاخِرِ، فَاطْلُبُوهَا فِي الوِتْرِ مِنْهَا»[2]، قال ابن حزم: «هذه الأخبار تُصحّح ما قلنا؛ إذ لو كانت تنتقل لما كان لإعلام النبي ﷺ حقيقة؛ لأنها كانت لا تثبت، ولوجب إذ خرج ليخبرهم بها أن يخبرهم بها عامًا عامًا إلى يوم القيامة، وهذا محال»[3].

ولا أجد هذا الاستدلال قويًا؛ إذ ما يمنع أن يكون رسول الله ﷺ إنما أراد إخبارهم بزمان ليلة القدر في تلك السَّنة خاصة، وما الذي في ذلك يوجِب التزامه بإخبارهم بها عامًا بعد عام إلى يوم القيامة؟! ثم قد جاء في حديث أبي سعيد السابق أن رسول الله ﷺ اعتكف في العشر الأوسط يلتمس ليلة القدر، وفي رأي ابن حزم أنها في وتر العشر الأواخر خاصة، وأنها ثابتة لا تتبدل ولا تنتقل، وفيها أُنزل القرآن، أتُرى نسي رسول الله ﷺ الليلة التي أُنزل عليه فيها القرآن؟! فإن قيل: قد جاء في الحديث أنه ﷺ نسيها، فالجواب: أن ذلك إنما كان بعد احتقاق الرجلين واختصامهما، لا قبله. وأما ما جاء في الحديث من أن اعتكافه ﷺ في العشر الأوسط إنما كان قبل أن تُبان له ليلة القدر، فمعناه قبل أن تُبان له في ذلك العام، وهو معنى لا ينكره ظاهر الحديث.

ومما قاله ابن حزم أيضًا: «وإذا نسيها عليه السلام، فمن المحال الباطل أن يعلمها أحد بعده، وإذ لم يقطع عليه السلام برؤيا مَن رأى من أصحابه، فرؤيا مَن بعدهم أبعد من القطع بها»[4].

وما أحاله وأبطله ليس محالًا ولا باطلًا، بل قد صح النص به، فروى الترمذي من حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: قلت يا رسول الله، أرأيت إن علمت أيُّ ليلةٍ ليلةُ القدر، ما أقول فيها؟، قال: «قُولِي: اللهُمَّ إِنَّكَ عُفُوٌّ تُحِبُّ العَفْوَ فَاعْفُ عَنِّي»[5].

وفي لفظ عند ابن ماجة: «قالت يا رسول الله، أرأيت إن وافقت ليلة القدر، ما أدعو؟

---

(١) الحديث بهذا اللفظ عند مسلم في: صحيحه: كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر.

(٢) رواه مسلم في: صحيحه: كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر.

(٣) المحلى ٧/ ٣٤.

(٤) السابق.

(٥) جامع الترمذي: كتاب الدعوات. قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح. وصححه الألباني كذلك في: صحيح سنن الترمذي ٣/ ١٧٠ (٢٧٨٩).

قال: «تقولين: اللهُمَّ إِنَّكَ عُفُوٌّ تُحِبُّ العَفْوَ فَاعْفُ عَنِّي»[1]، فلو لم يكن الأمر ممكنًا لما كان للسؤال ورَجْعِ الجواب وجه! وما أرى ابن حزم إلا قد تحجر واسعًا، وكون رسول الله ﷺ نسيها في عام، لا يعني أنه لم يعلمها فيما عداه من الأعوام، ولا يلزم منه أن أحدًا من أُمَّته لا يعلمها بعده ﷺ، بل قد يقع ذلك كرامة له ﷺ في أُمَّته؛ فإنه ما من فضل يصيب هذه الأُمَّة، أولها عن آخرها، إلا وعن يد رسول الله ﷺ خرج، وقد تقدَّم في مسألة الفتح على الإمام من مسائل الصلاة أن النبي ﷺ نُسِّي آية من القرآن، فما كان ذلك مانعًا من أن يذكرها أُبَيٌّ!

أما ما ذكره ابن عربي من أنه رآها، فيشهد لجوازه حديث عائشة المتقدِّم، و﴿ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ۝٤ ﴾ [الجمعة:٤].

وأما أنه رآها في رمضان وفي غيره، وفي شفع ووتر، فلا تعارض بين ذلك وما صح في الأخبار من أمره ﷺ بالتماسها في العشر أو في السبع الأواخر من رمضان، في الوتر خاصة؛ فإن ذلك محمول عند ابن عربي -فيما يبدو لي- على السَّنة التي وقع فيها الخطاب النبوي بخصوصها، لا أن ذلك عموم في جميع السنوات، وقد صح عن ابن مسعود قوله: «مَن يَقُمِ الحَولَ يُصِب ليلةَ القدر»[2]، وأحصى ابنُ حجر أقوال العلماء في هذه الليلة المباركة فأربت على أربعين قولًا، منها «أنها ممكنة في جميع السَّنة»[3]، وعزاه إلى ابن مسعود وابن عباس وعكرمة وغيرهم؛ فلم ينفرد ابن عربي بهذا الرأي، بل شَرِكه فيه بعض السلف، والله أعلم بالصواب.

المسألة الثامنة: المُعتكَف (المكان الذي يعتكف فيه):

اتفقا على جواز الاعتكاف في كل مسجد[4]، واختلفا في جوازه في غير مسجد،

---

(١) سنن ابن ماجة: كتاب الدعاء، باب الدعاء بالعفو والعافية. صحَّحه الألباني في: صحيح سنن ابن ماجة ٢/ ٣٢٨ (٣١٠٥).

(٢) صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر. وتأول ذلك أُبي بن كعب ﷺ أنه أراد ألا يتكل الناس، وحُكي عن ابن مسعود خلاف هذا. انظر: فتح الباري ٤/ ٣٠٩-٣١١.

(٣) فتح الباري ٤/ ٣٠٩.

(٤) انظر: الفتوحات ١/ ٧٩٢؛ المحلى ٥/ ١٩٣. =

فقال ابن عربي: «يجوز الاعتكاف حيث شاء»[1]، خلافًا لابن حزم الذي منع حتى من الاعتكاف في رَحْبَةِ المسجد[2]، إلا أن تكون منه، ثم قال: «ولا يجوز للمرأة أو للرجل أن يعتكفا أو أحدهما في مسجد داره»[3]، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ ﴾ [البقرة:١٨٧]، ثم قال: «فإن قيل: قد صح عن رسول الله ﷺ: «جُعِلَت لِي الأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»[4]، قلنا: نعم، بمعنى أنه تجوز الصلاة فيه، وإلا فقد جاء النص والإجماع بأن البول والغائط جائز فيما عدا المسجد؛ فصح أنه ليس لما عدا المسجد حكم المسجد؛ فصح أن لا طاعة في إقامة في غير المسجد؛ فصح أن لا اعتكاف إلا في مسجد، وهذا يوجِب ما قلنا»[5]، ثم خطَّأ مَن أجاز للمرأة الاعتكاف في مسجد دارها؛ مُعلِّلًا ذلك بأن «مسجد البيت لا يُطلق عليه اسم مسجد، ولا خلاف في جواز بيعه، وفي أن يُجعل كَنيفًا»[6].

وعلى كل حال، فلا يخلو مذهب ابن حزم من غرابة؛ فإنه أجاز الاعتكاف في كل مسجد «جُمِّعت فيه الجمعة أو لم تُجمَّع، سواء كان مسقفًا أو مكشوفًا، فإن كان لا يُصلى فيه جماعة ولا له إمام لزمه [المُعتكِف] فرض الخروج لكل صلاة إلى المسجد تُصلى فيه جماعة، إلا أن يبعد منه بعدًا يكون عليه فيه حرج فلا يلزمه، وأما المرأة التي لا يلزمها فرض الجماعة فتعتكف فيه»[7]. فما منع إلا من اعتكاف الإنسان في مسجد بيته؛ «لأن مسجد البيت لا يُطلق عليه اسم مسجد»! ولا أدري -على التحقيق- بأي وجه

= وقال ابن عربي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ ﴾ [البقرة:١٨٧]: «في هذه الآية دليل على جواز الاعتكاف في المساجد كلها؛ فإنه عَمَّ بلام الجنس». إيجاز البيان، ص١٩١.

(١) الفتوحات ١/ ٧٩٢.

(٢) الرَّحبة (بفتحين، وبإسكان الحاء أيضًا). يقال: رحبة المكان: ساحته ومتسعه. المعجم الوسيط، مادة (رحب).

(٣) المحلى ٥/ ١٩٣.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) المحلى ٥/ ١٩٣.

(٦) السابق، ٥/ ١٩٦.

(٧) السابق، ٥/ ١٩٣.

سَمَّى هذا المكان الذي نعته مما لا تُجمَّع فيه جمعة ولا تقام فيه جماعة مسجدًا؟! وما الفرق -والحال هذه- بينه وبين مسجد البيت؟! أما قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ ﴾ [البقرة:١٨٧]، فما فيه النهي عن الاعتكاف في غير المسجد، وإنما الذي فيه النهي عن مباشرة النساء إذا كان معتكفًا في المسجد؛ يعني إذا خرج منه لضرورة في زمان اعتكافه فلا يُباشر امرأته، وإنما يمكث بمقدار ما يقضي حاجته ثم يثوب إلى المسجد مرة أخرى، وقد جاء في سبب نزول هذه الآية، أن الرجل كان إذا اعتكف فخرج من المسجد جامَع إن شاء. فقال الله تعالى: ﴿ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ ﴾، روي ذلك عن ابن عباس، والضحاك، ومجاهد، وقتادة وغيرهم(١). وقال ابن عربي: «قيل نزلت هذه الآية في علي بن أبي طالب، وعمار بن ياسر، وأبي عبيدة بن الجراح، كان أحدهم يعتكف، فإذا أراد الغائط رجع من المسجد إلى أهله بالليل، فيُباشر ويُجامع امرأته، ثم يغتسل ويرجع إلى المسجد؛ فأنزل الله هذه الآية»(٢).

وإذ تبيَّن ذلك، فليس في الآية النهي عن الاعتكاف في غير المسجد؛ إذ لا يُفهم من قولك: لا تشرب الماء وأنت قائم في بيتك - النهي عن القيام في غير بيتك.

وعلى هذا، فوجه ما ذهب إليه ابن عربي أنه راعى في صفة الاعتكاف معناه اللغوي، وهو اللزوم والإقامة(٣)، صارفًا النظر عن صفة المُعتكَف من مسجد أو غيره؛ إذ لم يرد بذلك نص مُلزِم، ورسول الله ﷺ وإن لم يصح عنه إلا الاعتكاف في المسجد، فإن ذلك بمجرده لا يدل على الوجوب؛ لأنه حكاية فعل، وأفعاله ﷺ على الندب ما لم تقترن بقول موجِب، فغاية الأمر أن الاعتكاف جائز في المسجد وفي غيره، إلا أنه في المسجد آكد وألزم للاتباع والتأسي؛ ولذلك قال ابن عربي في حَدِّ الاعتكاف: إنه «الإقامة بمكان مخصوص»(٤)، وأراد بكونه مخصوصًا، أن الإنسان يُخصِّص مكانًا بعينه يُقيم فيه، لا أنه

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير ١/ ٢٣٠، ٢٣١؛ فتح القدير ١/ ٢٧٨؛ لباب النقول، ص٥٢.

(٢) إيجاز البيان، ص١٩١.

(٣) يقال: «عكف على الشيء يَعكُف ويَعكِف عَكْفًا وعُكوفًا: أقبل عليه مواظبًا لا يصرف عنه وجهه، وقيل أقام، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَعۡكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصۡنَامٖ لَّهُمۡۚ ﴾ [الأعراف:١٣٨]؛ أي يقيمون، ومنه قوله تعالى: ﴿ ظَلۡتَ عَلَيۡهِ عَاكِفٗاۖ ﴾ [طه:٩٧]؛ أي مقيمًا. لسان العرب، مادة (عكف).

(٤) الفتوحات ١/ ٧٩١.

مخصـوص شـرعًا بكونه مسـجدًا، ويدل عليه قولـه بعد ذلك: «وفي الشـرع: على عمل مخصوص، بحال مخصوص، على نية القربة إلى الله ﷻ»[1]، فما راعى في حَدِّه الشرعي المكان[2]، وإنما اعتبر ثلاثة أمور:

نيـه التقـرب إلـى الله تعالى، وإلا خرج عـن كونه عبادة، قـال تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ ﴾ [البينة:٥].

وعمـل مخصـوص، وهو كلُّ عمـلِ برٍّ لا يُخرجه عـن المكان الذى اتخـذه مُعتكَفًا، وهـذا هـو الحـال المخصوص؛ أعني الإقامـة ولزوم المعتكِف معتكَفـه، كان ما كان من مسجد أو غيره.

قال ابن عربي: «الذي أذهب إليه أن له [المُعتكِف] أن يفعل جميع أفعال البر التي لا تُخرجه عن الإقامة بالموضع الذي أقام فيه، فإن خرج فليس بمعتكِف»[3].

فالشـرط اللازم في الاعتكاف عنده ألا يبرح المعتكِف مكان اعتكافه، وإلا لم يكن معتكفًـا؛ ولذلـك ذهب إلـى أن المرء «إن نوى الاعتكاف في أيـام تُقام فيها الجمعة، فلا يعتكف إلا في مكان يمكن له -مع الإقامة فيه- أن يُقيم الجمعة، سواء كان في المسجد أو في مكان قريب من المسجد يجوز له إقامة الجمعة فيه»[4].

ومـن تتمة مذهب ابن عربي جواز مباشـرة المعتكِف امرأتـه إذا كان اعتكافه في غير مسـجد؛ «لأن الله تعالـى حيـن أنزل آيـة: ﴿ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ ﴾، قرنها بشرطين: الاعتكاف وكونه في المسجد، فإذا اجتمعا فلا خلاف؛ كالربيبة التي في الحجر مع الدخول بالأم، وإذا انفرد أحد الشـرطين لم يلزم الحكم»[5]، وقال أيضًا: «إن

---

(١) الفتوحات ١/ ٧٩١.

(٢) حكى القرطبي في: تفسيره ٢/ ٣٣٢، الإجماع على أن الاعتكاف لا يكون إلا في المسـجد، ولا أدري أي إجماع أراد؟!

(٣) الفتوحات ١/ ٧٩١.

(٤) السابق، ١/ ٧٩٢.

(٥) إيجاز البيان، ص١٩١. وقد يستروح من هذا قوله بلزوم الشـرطين لتحرُّم بنت الزوجة، كما هو مذهب =

اعتكف في غير مسجد، جاز له مباشرة النساء»[1]؛ لأن ذلك من جملة أعمال البر، فإن في بُضع أحدنا صدقة.

على أن ابن عربي لم ينفرد بما ذهب إليه في كلا الطرفين؛ أعني جواز الاعتكاف في غير مسجد، وجواز مباشرة النساء لمَن كان معتكفًا في غير المسجد، فقد حكى ابن رشد هذا الاختيار عن ابن لُبابة من المالكية[2].

= ابن حزم، وصح نقله عن الإمام علي كرم الله وجهه، وقد مرَّ ذلك في فصل الاجتهاد قبل هذا. وانظر: الفقه عند الشيخ الأكبر، ص٣٧٠ (الحاشية).

(١) الفتوحات ١/ ٧٩٢.

(٢) انظر: بداية المجتهد ١/ ٣٢١.

وابن لُبابة هو: محمد بن يحيى بن عمر بن لُبابة، أبو عبد الله، المعروف بالبَرْجون. فقيه مالكي أندلسي. كان من أحفظ أهل زمانه للمذهب، عالمًا بعقد الشروط، بصيرًا بعللها. له اختيارات في الفتوى والفقه، خارجة عن المذهب. من تآليفه في الفقه: المنتخب، وكتاب في الوثائق. ولم يكن له علم بالحديث. وَلِي قضاء إلبيرة، والشورى بقرطبة، ثم عُزل عنهما لأشياء نُقمت عليه. ومات مرضي الحال بعد توبته سنة ٣٣٠هـ وقيل سنة ٣٣٦هـ. راجع في ترجمته: تاريخ علماء الأندلس ٢/ ٥١، ٥٢؛ الديباج المذهب ٢/ ٢٠٠.

خامسًا: أحكام الحج

وفيه خمس مسائل.

المسألة الأولى: نكاح المُحْرِم وإنكاحه:

اختلفا في هذه المسألة، فقال ابن عربي: «الذي أقول به أنه مكروه غير مُحرَّم، والله أعلم»[1]، وقال ابن حزم: «لا يَحِلُّ لرجل ولا لامرأة أن يتزوج أو تتزوج، ولا أن يُزوِّج الرجل غيره من وليته، ولا أن يخطب خطبة نكاح مذ يُحرمان إلى أن تطلع الشمس من يوم النحر، ويدخل وقت رمي جمرة العقبة، ويُفسخ النكاح قبل الوقت المذكور»[2]، ودليله على ذلك قوله ﷺ: «لا يَنْكِحُ المُحْرِمُ وَلا يُنْكَحُ وَلا يَخْطُبُ»[3]، قال: «هذا لفظ يقتضي كل ما قلناه، والمُحرِم اسم يقع على الجنس ويَعُمُّ الرجال والنساء»[4].

أما ابن عربي، فأصوله تقتضي القطع بحُرمة نكاح المُحرِم وإنكاحه وخطبته جميعًا؛ فإن النهي عنده على الحظر ما لم تصرفه القرينة إلى الكراهة، ويبعد أن يكون قد رأى النكاح هنا بمعنى الوطء؛ فإنه تخصيص بغير مُخصِّص، ويحول دونه ذكر الخِطبة في آخر الحديث؛ فإنها الأمارة البيِّنة على أن المراد بالنكاح العقد، وكذلك فقد جاء في الحديث قوله: «يُنْكَح» بضم أوله، ولا يكون إلا العقد، فلم يبقَ إلا البحث عن القرينة التي صرفت النهي عن الحظر إلى الكراهة في رأي ابن عربي، وليس إلا حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرِمٌ»[5]، فكان فعله ﷺ دالًا على أن النهي معدول به عن الحظر إلى الكراهة، وفيه نظر من وجوه:

---

(١) الفتوحات ١/ ٨٢٠.

(٢) المحلى ٧/ ١٩٧، ١٩٨.

(٣) رواه مسلم من حديث عثمان رضي الله عنه: صحيح مسلم: كتاب الحج، باب تحريم نكاح المُحرِم وكراهة خطبته.

(٤) المحلى ٧/ ١٩٨.

(٥) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب تزويج المُحرِم؛ صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المُحرِم وكراهة خطبته.

أولها: أن ميمونة (رضي الله عنها) قد حدَّثت بخلاف ذلك فيما رواه مسلم، عن يزيد ابن الأصم، حدثتني ميمونة بنت الحارث: «أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ تَزَوَّجَهَا وَهُوَ حَلَالٌ»[1]، قال يزيد: وكانت خالتي وخالة ابن عباس.

وفي الباب أيضا حديث أبي رافع، قال: «تَزَوَّجَ رَسُولُ اللهِ ﷺ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ، وَبَنَى بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولُ فِيمَا بَيْنَهُمَا»[2]، فهذان خبران، أحدهما من صاحبة القضية، والآخر من الرسول فيها، وهما أعرف بذلك، وكلاهما مُخبِر أن النبي ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال.

وقد يُقال في جواب هذا: لعل ميمونة (رضي الله عنها) لم تكن عالمة بحال رسول الله ﷺ حين طلب الزواج منها، أكان حلالًا أم مُحرِمًا؟ وأما كون أبي رافع الرسول بينهما، فزيادة لم تثبت من طريق قوي.

وثانيها: أنه لم يروِ أنه تزوجها مُحرِمًا إلا ابنُ عباس وحده، وروى أنه تزوجها حلالًا -زيادة على ميمونة وأبي رافع- غيرهما، والوهم أقرب إلى الواحد منه إلى الجماعة[3]. وقد يُجاب عن هذا بأنه روي عن عائشة وأبي هريرة مثل ما صح عن ابن عباس رضي الله عنهما[4].

وثالثها: أن لفظ ابن عباس محتمل، فقد يجوز أنه أراد بقوله: «وهو مُحرِم» أنه كان في الحرم وإن كان حلالًا، كما قال الشاعر: (قَتَلُوا الخَلِيفَةَ مُحْرِمًا)؛ أي في حرم المدينة[5]. أو أنه تزوجها في الشهر الحرام، كما قال الآخر: (قَتَلُوا كِسْرَى بِلَيْلٍ مُحْرِمًا)؛

(١) صحيح مسلم: كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المُحرِم وكراهة خطبته.

(٢) رواه مالك مرسَلًا في: الموطأ: كتاب الحج، باب نكاح المُحرِم؛ والترمذي، وحسَّنه، في: جامعه: كتاب الحج، باب ما جاء في كراهية تزويج المُحرِم. وضعّف الألباني الشطر الثاني منه، من قوله: «وبنى بها...» إلخ. ضعيف سنن الترمذي، ص٩٩ (١٤٣).

(٣) انظر: شرح النووي على مسلم ٥/ ٢١٠.

(٤) انظر: فتح الباري ٤/ ٦٢، ٩/ ٧١؛ مجمع الزوائد ٤/ ٢٧٠.

(٥) انظر: شرح النووي على مسلم ٥/ ٢١٠، ٢١١.

أي في الشهر الحرام(١). وبهذا يُجمع بين الخبرين المتعارِضَين. قال الحافظ: «وإلى هذا التأويل جنح ابن حبان؛ فجزم به»(٢).

والجواب ما قاله ابن كثير: «في هذا التأويل نظر؛ لأن الرواية متظاهرة عن ابن عباس بخلاف ذلك، ولا سيما قوله: تزوجها وهو مُحرِم، وبنى بها وهو حلال(٣)، وقد كان في شهر ذي القعدة أيضًا، وهو شهر حرام»(٤).

ورابعها: ما ذكره ابن حزم من «أنه ﷺ إنما تزوجها في عمرة القضاء، هذا ما لا يختلف فيه اثنان، ومكة -يومئذٍ- دار حرب، وإنما هادنهم ﷺ على أن يدخلها معتمرًا، ويبقى بها ثلاثة أيام فقط ثم يخرج، فأتى من المدينة مُحرِمًا بعمرة، ولم يُقدِّم شيئًا إذ دخل على الطواف والسعي، وتم إحرامه في الوقت، ولم يختلف أحد في أنه إنما تزوجها بمكة حاضرًا بها لا بالمدينة؛ فصح أنه بلا شك إنما تزوجها بعد تمام إحرامه، لا في حال طوافه وسعيه»(٥).

وهذا أقوى الوجوه، ولا أعلم له دفعًا، ولا أعلم كذلك ما ألجأ ابن عربي إلى ما قال مع أن حديث عثمان رضي الله عنه صريح في النهي، وخبر زواج ميمونة مُختلَف فيه، فبتقدير عدمه جملة، يكون حديث النهي قائمًا بحكم المسألة.

ومهما يكن من شيء، فلم ينفرد ابن عربي بهذا القول، وإنما قال به ابن عباس، وابن مسعود، ومعاذ، وأنس، وعطاء، والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وعكرمة، وإبراهيم النخعي، والثوري(٦).

---

(١) انظر: فتح الباري ٩/ ٧١.

(٢) السابق.

(٣) رواه البخاري في: صحيحه: كتاب المغازي، باب عمرة القضاء.

(٤) البداية والنهاية ٤/ ٢٣١.

(٥) المحلى ٧/ ٢٠٠.

(٦) انظر: السابق، ٧/ ١٩٨؛ فتح الباري ٩/ ٧١؛ جامع الترمذي: كتاب الحج، باب ما جاء في الرخصة في تزويج المُحرِم.
وهو قول الحنفية. انظر: الاختيار ٣/ ١١٩؛ حاشية السندي على النسائي ٣/ ١٨٠.

المسألة الثانية: الإحرام في المواقيت المكانية وقبلها:

عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «وَقَّتَ رسولُ اللهِ ﷺ لأهلِ المدينة ذَا الحُلَيفة، ولأهل الشَّامِ الجُحْفة، ولأهل نجد قَرْنَ المَنَازِل، ولأهل اليمن يَلَمْلَم، فهُنَّ لَهُنَّ ولمَن أتى عليهن من غير أهلهن لمَن كان يريد الحج والعمرة، فمَن كان دونهن فمُهلُّه من أهله، وكذاك حتى أهل مكة يُهلُّون منها»[1].

هذه مواقيت الإحرام المكانية لأهل تلك الجهات، ولمَن مرَّ عليهن من غير أهلهن، فمَن التزم ذلك فقد أصاب السُّنة ووافق الحق بلا خلاف من أحد من الناس.

واختلفا في الآفاقي يُحرِم قبل ميقاته، فظاهر مذهب ابن عربي الجواز، وإن رأى التزام الميقات أفضل؛ وذلك أنه ذكر اختلاف مَن جوَّز الإحرام قبل الميقات في أفضل العملين: أن يُحرِم من منزله قبل الميقات، أم من الميقات عند بلوغه؟ رأيان، ذكرهما ابن عربي، ثم قال: «المجمع عليه الميقات وهو تقييد، والأفضل التقييد في الدين؛ فإن المباح الذي هو المطلق لا أجر فيه ولا وزر، والعبادات تكليف، والتكليف تقييد، وجزاء تقييد الواجب، أوجبه مَن أوجبه، أعلى من الجزاء في غير المقيد»[2].

ففي هذه العبارة القول بأفضلية الإحرام من الميقات؛ لأن الإجماع منعقد على صحة إحرام مَن أحرم منه، فمن ههنا كان التقييد الذي هو أفضل في الدين؛ لكونه أدل على خضوع العبد وانكساره لمولاه، ومن هذا الوجه كان أجر الفريضة أعظم من أجر النافلة مع عِظَمه أيضًا؛ لما في الفريضة من الإلزام الذي ليس في النافلة.

---

(١) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الحج، باب مُهَلّ أهل الشام؛ صحيح مسلم: كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة.

وذو الحُلَيفة: اسم ماء لبني جُشَم، بينه وبين مكة مائتا ميل غير ميلين. والجُحْفة: قرية خربة، بينها وبين مكة خمس مراحل أو ست، وسميت بذلك لأن السيول أجحفتها وحملت أهلها. وقَرْن المَنَازِل: بينها وبين مكة نحو مرحلتين، وهو أقرب المواقيت إليها. ويَلَمْلَم: جبل من جبال تهامة، بينه وبين مكة مرحلتان. انظر: المحلى ٧/ ٧٠؛ شرح النووي على مسلم ٤/ ٣٤١؛ فتح الباري ٣/ ٤٥١،٤٥٠.

(٢) الفتوحات ١/ ٨٠٧.

وفي هذه العبارة أيضًا الإيماء إلى جواز الإحرام قبل الميقات؛ لأنه ما ذكر حظرًا ولا منعًا، وإنما ذكر المباح قُبالة الأفضل، والأفضل التزام الميقات، فلم يبقَ إلا أن المباح الإحرام قبله؛ لأنه ما ثَمَّ في العبارة إلا هذان.

أما ابن حزم، فقال وذكر المواقيت: «لا يَحِلُّ لأحد أن يُحرِم بالحج ولا بالعمرة قبلها»[1]، ثم قال: «فإن أحرم قبل شيء من هذه المواقيت وهو يمر عليها، فلا إحرام له، ولا حج له، ولا عمرة له، إلا أن ينوي -إذا صار في الميقات- تجديد إحرام، فذلك جائز، وإحرامه حينئذٍ تام، وحَجُّه تام، وعمرته تامة»[2].

والسبب في اختلافهما، أنه ليس في الحديث النص على حكم مَن أحرم قبل ميقاته، وما كان كذلك، فهو مسكوت عنه، وما كان كذلك فهو على أصله من الإباحة. هذا وجه ما ذهب إليه ابن عربي.

أما ابن حزم، فترجَّح عنده أن هذه المواقيت المكانية هي الحد المشروع للإحرام، فلا تَحِلُّ مجاوزته بتقدُّم ولا بتأخر، والله أعلم.

المسألة الثالثة: ميقات المكي في إحرامه بالعمرة:

تكاد تكون هذه المسألة من مفردات ابن عربي؛ إذ لا أعرف لرأيه فيها سلفًا، فقد ذهب إلى أن المكي إذا أحرم بعمرة لم يلزمه الخروج إلى الحِلّ، وإنما يُحرِم من بيته في مكة كما لو أحرم بالحج سواء بسواء. وسأعرض لرأيه ولدليه من كلامه عقب حكاية موجزة لأقوال مَن تقدَّمه ودليلهم إن شاء الله تعالى.

اتفق الأئمة الأربعة على أن المكي إذا أحرم بعمرة لزمه الخروج إلى أدنى الحِلّ فما زاد، قال ابن قدامة: «لا نعلم في هذا خلافًا»[3]، ثم علَّل ذلك بـ«أن النبي ﷺ أمر بإعمار

---

(1) المحلى ٧/ ٧٠.

(2) السابق.

(3) المغني ٣/ ٢١٠. وانظر: المجموع ٧/ ٢١١؛ بداية المجتهد ١/ ٣٣٣؛ الاختيار ١/ ١٩٢؛ الشرح الصغير ٢/ ١٩.

عائشة من التنعيم وهو أدنى الحِلّ إلى مكة، وقال ابن سيرين: بلغني أن النبي ﷺ وقَّت لأهل مكة التنعيم، وقال ابن عباس: يا أهل مكة، مَن أتى منكم العمرة فليجعل بينه وبينها بَطْنَ مُحَسِّرٍ، يعني إذا أحرم بها من ناحية المزدلفة»[1]، ثم قال: «وإنما لزم الإحرام من الحِلّ ليجمع في النُّسُك بين الحِلّ والحرم؛ فإنه لو أحرم من الحرم لما جمع بينهما فيه؛ لأن أفعال العمرة كلها في الحرم، بخلاف الحج، فإنه يفتقر إلى الخروج إلى عرفة، فيجتمع له الحِلُّ والحرم، والعمرة بخلاف ذلك، ومن أي الحِلّ أحرم جاز، وإنما أعمر النبي ﷺ عائشة من التنعيم؛ لأنها أقرب الحِلّ إلى مكة»[2].

وإلى هذا مال ابن حزم أيضًا، فقال: «مَن أراد العمرة -وهو بمكة- إما من أهلها أو من غير أهلها، ففرضٌ عليه أن يخرج للإحرام بها إلى الحِلّ ولا بُدَّ، فيخرج بها إلى أي الحِلّ شاء ويُهِل بها»[3]، واحتجَّ لذلك بمثل ما تقدَّم في كلام ابن قدامة من إعمار عائشة من التنعيم، وهو أدنى الحِلّ إلى مكة.

أما ابن عربي، فقال: «الذي أذهب إليه في هذه المسألة، أن المكي يجوز له أن يُحرِم من بيته بالعمرة كما يُحرِم بالحج سواء، ويفعل أفعال العمرة كلها من طواف، وسعي، وحلق أو تقصير، ويَحِل ولا شيء عليه جملة واحدة»[4]. ثم استدل على ذلك قائلًا: «فإن النبي ﷺ لما وقَّت المواقيت لمَن أراد الحج والعمرة -ولم يفرق بين حج وعمرة- قال: «مِيقَاتُ أَهْلِ مَكَّةَ مِنْ مَكَّةَ»[5]، وما يلزم من الأفعال في نسك العمرة فعل، وما يلزم من نسك الحج فعل»[6]، ثم عرض للحديث الذي يحتج به الجمهور في وجوب خروج المكي من مقيم وغيره إلى الحِلّ إذا أراد العمرة، وهو حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: «خرجنا مع النبي ﷺ في حَجَّة الوداع، فأهللنا بعمرة، ثم قال النبي ﷺ: «مَنْ كَانَ

---

(١) المغني ٣/ ٢١٠.

(٢) السابق.

(٣) المحلى ٧/ ٩٨.

(٤) الفتوحات ١/ ٨٣١.

(٥) سبق تخريج حديث ابن عباس في المواقيت، وفيه: «حتى أهل مكة يُهِلُّون منها».

(٦) الفتوحات ١/ ٨٣١، ٨٣٢.

مَعَهُ هَدْيٌ فَلْيُهِلَّ بِالحَجِّ مَعَ العُمْرَةِ، ثُمَّ لَا يَحِلَّ حَتَّى يَحِلَّ مِنْهُمَا جَمِيعًا»، فقدمت مكة وأنا حائض، ولم أطف بالبيت، ولا بين الصفا والمروة، فشكوت ذلك إلى النبي ﷺ، فقال: «انْقُضِي رَأْسَكِ، وَامْتَشِطِي، وَأَهِلِّي بِالحَجِّ وَدَعِي العُمْرَةَ»، ففعلتُ. فلما قضينا الحج أرسلني النبي ﷺ مع عبد الرحمن بن أبي بكر إلى التنعيم فاعتمرتُ، فقال: «هَذِهِ مَكَانَ عُمْرَتِكِ»[1].

أشار ابن عربي إلى هذا الحديث، وذكر ما قاله المُحتجُّون به من ضرورة أن يجمع المُحرِم بحج أو بعمرة بين الحِلّ والحرم في حَجّه أو في عمرته، ثم قال: «ما خصَّص رسول الله ﷺ قط الجمع بين الحِلّ والحرم، وإنما شرع ذلك للآفاقي لا للمكي، فقال لعبد الرحمن بن أبي بكر: «اخْرُجْ بِعَائِشَةَ إِلَى التَّنْعِيمِ» من أجل أن تُحرِم بالعمرة مكان عمرتها التي رفضتها حين حاضت، وعائشة آفاقية، وهذا هو دليل العلماء فيما ذهبوا إليه، وهو دليل في غاية الضعف، ولا يُحتجُّ بمثل هذا على المكي، والأَوْجه في تمشية الحكمة في المكي ألا يخرج إلى الحِلّ إذا أحرم بالعمرة»[2]، ثم قال: «واتفق من نسك الحج الوقوف بعرفة، وعرفة في الحِلّ، وما ورد عن رسول الله ﷺ أنه ما شرع الوقوف بعرفة إلا لكونها في الحِلّ، ولا بُدَّ للمُحرِم أن يجمع بين الحِلّ والحرم، ما تعرض الشارع إلى شيء من ذلك، ولو كان مقصوده لأبان عنه، وما ترك الناس في عَمَاية، بل بيَّن ﷺ في المواقيت ما ذكرناه، فوصف المناسك وعيَّنها، وأحوالها، وأماكنها، وأزمانها، فالله يلهمنا رشد أنفسنا، ويجعلنا ممن اتبع وتأسى، آمين بعزته»[3].

فالحاصل أن ابن عربي يُفرّق بين المكي المقيم والآفاقي يكون بمكة، وهما يريدان العمرة، فأما المكي فإحرامه من بيته، فإن مكة مُهَلّه بعموم حديث ابن عباس رضي الله عنهما في المواقيت. وأما الآفاقي الذي بمكة، فيلزمه الخروج إلى أدنى الحِلّ -وهو التنعيم- فما زاد، لحديث عائشة المتقدّم، والله أعلم.

---

(١) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الحج، باب كيف تُهِلُّ الحائض والنفساء؛ صحيح مسلم: كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام.

(٢) الفتوحات ١/ ٨٣٢.

(٣) السابق نفسه.

المسألة الرابعة: الهَدْي الواجب في التمتع:

قال تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾ [البقرة:١٩٦]، فأوجب على المتمتع هَدْيًا[١].

ولا خلاف بين العلماء في أن الهدي يكون من البُدْن والبقر، واختلفوا في الشاة، وكذلك قال ابن عربي: «الهدي إما بدنةٌ أو بقرة، وفي الشاة خلاف»[٢]، ثم قال: «والذي أقول به: لو أهدى دجاجة أجزأه»[٣]، فخالف عن رأي جميع مَن تقدَّمه، قال ابن رشد: «العلماء متفقون على أنه لا يكون الهدي إلا من الأزواج الثمانية التي نص عليها، وأن الأفضل في الهدايا هي الإبل، ثم البقر، ثم الغنم، ثم المعز»[٤]، وإلى هذا ذهب ابن حزم، فقال: «الهدي الواجب على المتمتع رأس من الغنم، أو من الإبل، أو من البقر، أو شِرْك في بقرة أو ناقة بين عشرة فأقل»[٥].

ولا أعلم -على التحقيق- مأخذ ابن عربي فيما ذهب إليه؛ إذ ليس له في المسألة إلا هذه القولة التي حكيتها عنه، وأغلب ظني أنه راعى قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَيْسَرَ﴾ [البقرة:١٩٦]، وهو ما تيسَّر وسَهُل[٦]، والعرب تقول: «تَيسَّر الشيء واستيسر: تَسهَّل. ويقال: أخذ ما تيسر وما استيسر، وهو ضد ما تَعسَّر والتوى. واستيسر استفعل من اليسر»[٧]، وإذ كان كذلك، فكلُّ ما تيسَّر مما يسمى هديًا، فإنه يُجزئ، لولا أن ههنا إشكالًا آخر، وهو أن الدجاجة؛ هل تسمى في لسان الشرع هديًا؟ يلوح لي أن ابن عربي

---

(١) التمتع أن يُهِلَّ بعمرة في أشهر الحج، ثم يحج من عامه هذا، غير أنه يتحلل من عمرته بعد فراغه من مناسكها، ويتمتع بينها وبين حَجِّه بجميع ما يتمتع به غير المُحرِم، حتى إذا كان اليوم الثامن من ذي الحجة (يوم التروية) أَهَلَّ بالحج من مكة، وقضى سائر مناسكه.

(٢) إيجاز البيان، ص٢٠٦.

(٣) الفتوحات ١/ ٨٩٥.

(٤) بداية المجتهد ١/ ٣٦٨. وانظر: المغني ٣/ ٤٩٨، ٤٩٩؛ الإيضاح في مناسك الحج للنووي، مع حاشية الهيثمي، ص١٩٥.

(٥) المحلى ٧/ ١٤٩.

(٦) بهجة الأريب في بيان ما في كتاب الله العزيز من الغريب ١/ ١٢٢.

(٧) لسان العرب، مادة (يسر).

رمق -في هذا الموضع- حديث فضل التهجير إلى الجمعة، وفيه: «وَمَثَلُ المُهَجِّرِ كَمَثَلِ الَّذِي يُهْدِي البَدَنَةَ، ثُمَّ كَالَّذِي يُهْدِي بَقَرَةً، ثُمَّ كَالَّذِي يُهْدِي الكَبْشَ، ثُمَّ كَالَّذِي يُهْدِي الدَّجَاجَةَ»[1]، فجعل الشارعُ الدجاجة هديًا، وعيَّن فيها أجرًا؛ إذ لو لم يكن كذلك لما جاز أن ينصب للرائح إلى الجمعة في الساعة الرابعة مثل أجر مَن أهدى دجاجة؛ فصح أن الدجاجة تُهدى، وصح أنها تسمى في لسان الشرع - هديًا، والله تعالى يقول: ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾، فعَمَّ وما خَصَّ بدنة من بقرة، من شاة، من دجاجة؛ فإن كلًّ ذلك مسمى بلسان الشريعة هديًا. وما صح من فعله ﷺ وفعل صحابته ﷺ، وأنهم كانوا يهدون البدن والبقر والغنم - كل ذلك لا يدل على المنع مما دونه، إلا أن يصح حديث قولي بأن الهَدْي لا يكون إلا واحدًا من هذه الثلاث.

ومع هذا فقد قال ابن الأثير: «في حديث الجمعة: «فكأنما أهدى دجاجة، وكأنما أهدى بيضة»، والدجاجة والبيضة ليستا من الهدي، وإنما هو من الإبل والبقر، وفي الغنم خلاف، فهو محمول على حكم ما تقدَّمه من الكلام؛ لأنه لما قال: «أهدى بدنة وأهدى بقرة وشاة» أتبعه بالدجاجة والبيضة؛ كما تقول: أكلت طعامًا وشرابًا، والأكل يختص بالطعام دون الشراب، ومثله قول الشاعر:

مُتَقَلِّدًا سَيْفًا وَرُمْحًا

والتقلُّد بالسيف دون الرمح»[2].

فهذا تأويل ينقض الاحتجاج بهذا الحديث لو صح أنه الذي خطر لابن عربي فيما ذهب إليه، وعندي فيما قال ابن الأثير نظر؛ وذلك لأنه راعى في تأويله معنى الهدي ما نُقل عن الفقهاء في ذلك[3]، وهو موضع النزاع؛ فلا يَرِدُ على ابن عربي، وإنما الذي ينبغي أن يُعتنى به ويُنظر فيه ما ذكره من التوجيه اللغوي لمعنى الحديث؛ فقد قال في

---

(١) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب الجمعة، باب فضل الجمعة؛ صحيح مسلم: كتاب الجمعة، باب فضل التهجير يوم الجمعة.

(٢) النهاية، مادة (هدي).

(٣) انظر: معجم الألفاظ والمصطلحات الفقهية ٣/ ٤٥٠، ٤٥١.

(إهـداء الدجاجـة والبيضـة): «هو محمول على حكم ما تقدَّمه من الـكلام»، ثم مثَّل بما مرَّ، وليس كما قال، فإن العامل تكرَّر في الحديث، ولم يتكرر في المثالين اللذين ضرب؛ أعني قوله: «أكلت طعامًا وشرابًا»، وقوله: «متقلِّدًا سيفًا ورمحًا»، ففي هذين المثالين لم يتكـرر العامـل، وهو قولـه (أكلت) و(متقلِّـدًا)، بخلاف لفظ الحديث، فـإن فيه «كالذي يُهْـدِي الدجاجـة، وكالذي يُهْدِي البيضة»، فلما تكرَّر ذكـر العامل كان ذلك دالًّا على أن دخوله على معموله دخول حقيقي لا مجازي.

والغريـب أن ابـن حـزم قد اسـتدل بهذا الخبر عينـه على جواز التضحيـة بالدجاجة، وحكـى قـول بلال ﷺ: «ما أبالي لـو ضحيت بديك»[1] وهذا مـع أن نص الحديث أنها هـدي لا أضحيـة. وليسـا سـواء عنـد ابـن حـزم، بل قد نـص علـى اختلافهما فـي قوله: «الأضاحي غير الهدي الواجب في التمتع بالعمرة إلى الحج بلا شك»[2].

ولا أعلـم مـا عـدل به عـن اعتبار الدجاجـة في الهـدي إلا أن يكـون رآه إجماعًا من الصحابـة ﷺ علـى أن الهـدي لا يكون إلا مـن البُدْن والبقر، وصـح النص بإجزائه من الغنم، فلم يجز أن يخرج الهدي عن هذه الثلاثة.

أما ابن عربي -إذ قال بهذا- فيلزمه أن يقول بإجزاء البيضة أيضًا؛ فإن النص قد صح بتسميتها هديًا. ولا أقدر في هذه المسألة على خير من هذا التوجيه لرأيه، ولا أعلم حُجَّة -تصح على أصوله- تنقض هذا الرأي.

فأمـا فعـل النبي ﷺ، فهو عنده على الندب ما لـم يقترن بما يدل على الوجوب، وما طالعـت فـي المسـألة خبرًا يوجِب أن يكـون الهدي أحد هـذه الثلاثة: البقـر أو الغنم أو الإبل.

وأما الإجماع، فقد مرَّ أن الصورة الإجماعية التي نشـدها ابن عربي محال وجودها، وأيـن في هذه المسـألة أن كل واحد من الصحابة قد سُـئل عن هـدي التمتع فقال: إنه لا يكون إلا بَدَنَة أو بقرة أو شاة؟! وينقل ذلك عن كل واحد منهم نقلًا صحيحًا.

---

(١) انظر: المحلى ٧/ ٣٧٠، ٣٧١.

(٢) السابق، ٧/ ١٥٤.

وأما عدم العلم بالمخالف، فليس عنده إجماعًا، ولا يُنسب إلى ساكت قول.

وأما الآثار، فلا حُجَّة عنده في موقوف.

وأما اللغة، فلو صح أن العرب لا تُطلق الهدي إلا على البُدْن والبقر، فقد سمى الشرع الدجاجة هديًا في حديث التهجير إلى الجمعة، فلو اعتبر ذلك في بعض المسائل لم يكن خروجًا على قواعد الشريعة واصطلاحها، والله أعلم.

على أنه إذا كان ابن عربي قد عَدَّ الفطر للحاج يوم عرفة من جملة المناسك التي أُمرنا بأخذها عن رسول الله ﷺ، فأولى نوع الهدي؛ فإنه أقرب رحمًا.

المسألة الخامسة: الجماعة المُحْرِمون يشتركون في قتل الصيد:

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿٩٥﴾﴾ [المائدة:٩٥].

اتفق العلماء على أن المُحرِم إذا قتل صيدًا متعمِّدًا أن عليه جزاء، واختلفوا في الجماعة يشتركون في الصيد، فذهب أبو حنيفة ومالك إلى أن على كل واحد منهم جزاءً[١]، وهو قول الحسن، والشعبي، والنخعي، والثوري، وسعيد بن جبير[٢].

وذهب الشافعي وأحمد في أصح الروايات عنه إلى أن عليهم جميعًا جزاءً واحدًا[٣]، وهو قول عمر وعبد الرحمن بن عوف وقضاؤهما، وابن عباس، وابن عمر، وعطاء، والزُّهري، وإسحاق، وحماد، وأبي ثور[٤]، وإليه ذهب ابن حزم وداود[٥].

---

(١) انظر: أحكام القرآن، للجصاص، ٢/ ٥٩٧؛ الهداية ٢/ ١٣٧؛ المدونة ١/ ٣٣٠؛ أحكام القرآن، لابن العربي، ٢/ ١٨٨-١٨٩.

(٢) انظر: المحلى ٧/ ٢٣٧؛ المجموع ٧/ ٤٤١.

(٣) انظر: الأم ٢/ ١٧٥؛ المجموع ٧/ ٤٤١؛ المغني ٣/ ٥٤٦؛ الروض المربع، ص٢٠٦.

(٤) انظر: المغني ٣/ ٥٤٦؛ المجموع ٧/ ٤٤١.

(٥) انظر: المحلى ٧/ ٢٣٧.

والسبب في اختلافهما، أن مَن راعى وحدة المصيد لم يوجِب فيه إلا جزاء واحدًا؛ إذ لو تعدد الجزاء لكان أمثالًا، وهو خلاف لفظ القرآن في كونه (مثلًا واحدًا)، ومَن راعى تعدد الصائدين أوجب على كل واحد جزاءً؛ لأن كل واحد منهم يسمى قاتلًا، فعليه الجزاء بالنص.

وذكر ابن رشد أن سبب الخلاف: «هل الجزاء موجبه هو التعدي فقط أو التعدي على جملة الصيد؟ فمَن قال: التعدي فقط، أوجب على كل واحد من الجماعة القاتلة للصيد جزاء، ومَن قال: التعدي على جملة الصيد، قال: عليهم جزاء واحد»(1).

أما ابن عربي، فاختار التفصيل، فقال: «الذي أقول به: إن عرف كل واحد من الشركاء أنه ضربه في مقتل، كان على كل مَن ضربه في مقتل جزاء، ومَن جرحه في غير مقتل فلا جزاء عليه، وهو آثم حيث تعرَّض بالأذى لما حَرُمَ عليه»(2).

وهذا توجيه مذهبه:

أما إيجابه الجزاء على كل واحد من الجماعة ضرب الصيد في مقتل؛ فلأن كل واحد منهم يسمى قاتلًا للصيد، والله تعالى يقول: ﴿ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾ [المائدة:95]، وكل واحد من هؤلاء قد اجتمع عزمه وفعله على قتل الصيد، فوافق الوصف المذكور في القرآن الواجب به الجزاء، فلزمه.

فإن قيل: فعلى هذا يكون الجزاء أمثالًا، وهو خلاف النص! فالجواب: أنه إنما يكون كذلك لو أوجبنا على كل واحد أكثر من جزاء، لكن الواجب على كل واحد منهم إنما هو مِثلٌ واحد، وهو عين قوله تعالى: ﴿ فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ ﴾؛ وكل واحد من هؤلاء الضاربي الصيد في مقتل قد قتل، فعليه جزاء، وهو مِثلٌ واحد لا أمثال.

وأما نفيه الجزاء عمن ضرب في غير مقتل، فلا يخلو هذا الضارب: إما أن يكون قاصدًا القتل غير أنه لم يصب من الصيد مقتلًا في رميه، فهذا لا جزاء عليه؛ لأنه ليس

---

(1) بداية المجتهد 1/ 370.

(2) الفتوحات 1/ 866، 867.

قاتلًا، والجزاء إنما وجب في القتل، والإنسان لا يسمى قاتلًا بمجرد قصده وسعيه حتى يقع منه الفعل المسمى في اللسان قتلًا.

وإما أن يكون غير قاصد للقتل، وهذا لا جزاء عليه أيضًا، لأنه ما قصد ولا عمل ما يوجِب جزاء.

وكلا الرجلين آثم «حيث تعرَّض بالأذى لما حَرُمَ عليه»[1].

فالظاهر أن مذهب ابن عربي مذهب أبي حنيفة ومالك، غير أنه زاد هذا التفصيل بين مَن أصاب الصيد في مقتل، ومَن أصابه في غير مقتل، فأوجب على الأول جزاء دون الآخر، والله أعلم.

---

(١) الفتوحات ١/ ٨٦٧.

سادسًا: متفرقات

وفيه مسألتان.

من أحكام النكاح:

المسألة الأولى: النظر إلى المخطوبة:

قال ابن عربي: «عندي في النظر إلى المخطوبة تقسيم، وهو إن كانت المخطوبة من ذرية الأنصار ولم ينظر إليها قبل العقد فهو عاصٍ، وإن نظر إلى وجهها قبل العقد كان نظره قُربة إلى الله وطاعة لرسوله ﷺ، وأما غير الأنصارية فلا، وإن نظر فهو أَولى إذا خطب»[(1)].

أما ابن حزم، فاقتصر على إباحة النظر إلى المخطوبة من غير تفرقة بين الأنصارية وغيرها، ينظر منها إلى ما ظهر وما بطن، متغفلًا لها وغير متغفل[(2)].

ولا أعلم الناس اختلفوا في هذه المسألة إلا في ثلاثة مواضع[(3)]:

أحدها: حكم النظر إلى المخطوبة، فمِن قائل بالاستحباب؛ ومِن قائل بالإباحة؛ ومِن قائل بالكراهة؛ ومِن مانع من ذلك جملة تمسُّكًا بالأصل، وهو تحريم النظر إلى النساء.

وثانيها: ما يباح له النظر إليه منها؛ فمِن قائل: جميع بدنها، ما ظهر منه وما بطن؛ ومِن قائل: الوجه والكفَّان لا غير، ومِن زائد عليهما القَدَمين؛ ومِن قائل: إلى مواضع اللحم.

---

(١) الفتوحات ١/ ٦٨٨.

(٢) انظر: المحلى ١٠/ ٣٠، ٣١.

(٣) انظر: بداية المجتهد ٢/ ٤؛ الهداية ٤/ ١٩٢؛ الشرح الصغير ٢/ ٣٤٠؛ حاشية الصاوي ٢/ ٣٤٠؛ روضة الطالبين ٥/ ٣٦٥؛ حاشية البجيرمي على الخطيب ٤/ ١١١-١١٣؛ المغني ٧/ ٤٥٣؛ مجموعة الفتاوى ٢٩/ ١٩٤، ١٩٥.

والثالث: تغفلها واستئذانها.

أمـا هذه القسـمة التي ذكرها ابن عربي فلا تحفـظ -فيما أعلم- عن أحد قبله، وفيما يلي النظر في أدلة المسألة، عسى أن أبلغ وجه ما ذهب إليه.

أول ذلك أن في المسألة أحاديث:

أولها: حديـث المغيرة بن شـعبة رضي الله عنه، قال: خطبت امرأة، فقال لي رسـول الله ﷺ: «أَنَظَرْتَ إِلَيْهَا؟» قلت: لا، قال: «فَانْظُرْ إِلَيْهَا؛ فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا»[1].

وثانيها: حديث جابر رضي الله عنه، قال: «قال رسول الله ﷺ: «إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ المَرْأَةَ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَنْظُرَ مِنْهَا إِلَى مَا يَدْعُوهُ إِلَى نِكَاحِهَا، فَلْيَفْعَلْ» قـال: فخطبت جارية، فكنت أتخبأ لها حتى رأيت منها ما دعاني إلى نكاحها وتزوجها؛ فتزوجتها»[2].

وثالثها: حديث أبي حميد الساعدي رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا خَطَبَ أَحَدُكُمُ امْرَأَةً، فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا إِذَا كَانَ إِنَّمَا يَنْظُرُ إِلَيْهَا لِخِطْبَةٍ، وَإِنْ كَانَتْ لا تَعْلَمُ»[3].

ورابعهـا: حديـث محمد بن مسـلمة رضي الله عنه، قال: سـمعت رسـول الله ﷺ يقـول: «إِذَا أَلْقَى اللهُ عز وجل فِي قَلْبِ امْرِئٍ خِطْبَةَ لِامْرَأَةٍ، فَلا بَأْسَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا»[4].

---

(١) رواه أحمد في: المسـند ١٤/ ٨٨ (١٨٠٧٢)؛ والترمذي، وحسَّـنه، في: جامعه: كتاب النكاح، باب ما جاء في النظر إلى المخطوبة؛ والنسائي في: الصغرى: كتاب النكاح، باب إباحة النظر قبل التزويج؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب النكاح، باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها؛ والدارمي في: سننه: كتاب النكاح، باب الرخصـة فـي النظر إلى المـرأة عند الخطبة. وصحَّحه الألباني في: صحيح سـنن ابن ماجة ١/ ٣١٣، ٣١٤ (١٥١١).

ومعنى قوله ﷺ: «فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا»: تكون بينكما المحبة والاتفاق، يقال: أَدَم الله بينهما يأدِم أدْمًا (بالسكون)؛ أي أَلَّف ووفَّق، وكذلك آدم يُؤدِم بالمد، فَعَل وأفْعَلْ. النهاية، مادة (أدَمَ).

(٢) رواه أحمد في: المسند ١٢/ ١٠ (١٤٨٠٥)؛ وأبو داود في: سننه: كتاب النكاح، باب في الرجل ينظر إلى المرأة وهو يريد تزوجها. وحسَّنه الألباني في: صحيح سـنن أبي داود ٢/ ٣٩٢ (١٨٣٢). وانظر الكلام على هذا الحديث في: نصب الراية ٦/ ١٢٩.

(٣) رواه أحمـد فـي: المسـند ١٧/ ٤٩ (٢٣٤٩٣)، (٢٣٤٩٤). ورجاله رجال الصحيـح. انظر: مجمع الزوائد ٤/ ٢٧٩.

(٤) رواه أحمـد فـي: المسـند ١٢/ ٤٢١، ٤٢٢ (١٥٩٧٠)؛ وابن ماجة في: سـننه: كتـاب النكاح، باب النظر =

وخامسـها: حديث أبي هريرة ﷺ، قال: كنت عند النبي ﷺ، فأتاه رجل فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار، فقال له رسول الله ﷺ: «أَنَظَرْتَ إِلَيْهَا؟» قال: لا، قال: «فَاذْهَبْ فَانْظُرْ إِلَيْهَا؛ فَإِنَّ فِي أَعْيُنِ الأَنْصَارِ شَيْئًا»[1].

ففي حديث المغيرة الأمر بالنظر، وفي أحاديث جابر وأبي حميد ومحمد بن مسلمة التخيير ورفع الجناح، وهذا عموم لكل امرأة أُريدت للزواج، أنصارية كانت أو غير أنصارية، وقد بيَّن ﷺ علة ذلك بقوله في حديث المغيرة: «فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يُؤْدَمَ بَيْنَكُمَا».

ثم في حديث أبي هريرة أن المرأة كانت أنصارية، وأن رسول الله ﷺأمر الرجل بالنظر إليها، ثم علَّل ذلك بأن في أعين الأنصار شيئًا، فتوجَّه الأمر بالنظر إلى المخطوبة إذا كانت أنصارية مرتين:

إحداهما: بطريق الإضمار والعموم في الأحاديث الأربعة الأُوَل.

والأخرى: بطريق التصريح والخصوص في حديث أبي هريرة ﷺ، وفيه ذكر أمر غلب على الأنصاريات حتى صار من سيمائهن، وهو أن في أعينهن شيئًا.

فلعل الذي لاح لابن عربي أنه بعيد أن يتوارد أمران على محل واحد بإضمار وتصريح، ويُحملا جميعًا على الندب، ثم في علة الأمر بالنظر إلى الأنصاريات أن في أعينهن شيئًا توارثنه، وربما كرهه بعض الرجال، فإذا تزوج امرأة أنصارية لم يرها قبل بنائه عليها، وأُرخي الستر دونهما، فلعله إذا رأى هذا الشيء في عينها كرهه فآذاها في نفسها؛ فإن أشد ما تلاقي المرأة من زوجها أن ترى زهده فيها، وإعراضه عنها، أو كراهته منها ما لا يسعها تبديله.

وفي الصحيح من حديث أنس ﷺ، أن النبي ﷺ رأى صبيانًا ونساء مقبلين من عُرس، فقام نبي الله ﷺ مُمْثِلًا، فقال: «اللهُمَّ أَنْتُمْ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ، اللهُمَّ أَنْتُمْ مِنْ

= إلى المرأة قبل أن يتزوجها. وصحَّحه الألباني في: صحيح سنن ابن ماجة ١/ ٣١٣ (١٥١٠).

(١) رواه مسلم في: صحيحه: كتاب النكاح، باب ندب النظر إلى وجه المرأة وكفيها لمَن يريد تزوجها. وقيل في المراد بقوله ﷺ: «شَيْئًا»: صغر، أو زرقة، أو عمش. انظر: شرح النووي على مسلم ٥/ ٢٢٧؛ نيل الأوطار ٦/ ١٥٦.

أَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ» يعني الأنصار[1]؛ وعنه ﷺ قال: جاءت امرأة من الأنصار إلى رسول الله ﷺ ومعها صبي لها، فكلمها رسول الله ﷺ، فقال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، إِنَّكُمْ أَحَبُّ النَّاسِ إِلَيَّ» مرتين[2]. وعنه ﷺ، عن النبي ﷺ، قال: «الأَنْصَارُ كَرِشِي وَعَيْبَتِي، وَالنَّاسُ سَيَكْثُرُونَ وَيَقِلُّونَ، فَاقْبَلُوا مِنْ مُحْسِنِهِمْ، وَتَجَاوَزُوا عَنْ مُسِيئِهِمْ»[3]، فهذا حُبُّه ﷺ للأنصار، ووصيته بهم، فقد يجوز أن ابن عربي راعى ذلك في فُتياه، وكأنه رأى أن رسول الله ﷺ حين أمر بالنظر إلى الأنصاريات إنما كان ذلك من فرط حُبِّه ﷺ للأنصار، خشية أن يتزوج بناتهم مَن يكره منهن ذلك الشيء في أعينهن؛ فيؤذيهن في أنفسهن وفي أوليائهن، فيتأذى لذلك رسول الله ﷺ؛ فإن مَن آذى حبيب رسول الله ﷺ فقد آذاه ﷺ، ومَن آذاه ﷺ فقد آذى الله تعالى. فتلك منزلة الأنصار ﷺ من الله تعالى ومن رسوله ﷺ؛ ولذلك اختُصت نساؤهم -في رأي ابن عربي- بوجوب النظر إليهن قبل الزواج؛ حتى يكون خاطبهن على بيِّنة من أمره، فإن كره ما رأى ترك ولا ملامة، وإن سُرَّ إذْ رأى تزوج حبًّا وكرامة، وتظل نساء الأنصار محفوظات -في كل حال- بحفظ رسول الله ﷺ، ويُحفظ كذلك أزواجهن؛ فإن آية الإيمان حب الأنصار، كما أن آية النفاق بُغض الأنصار، والله أعلم.

من أحكام المواريث:

المسألة الثانية: أيهما أولى بالتقديم، الوصية أم الدَّين؟:

ذهب ابن عربي في هذه المسألة مذهبًا لا يُحفظ عن أحد قبله، وإن حكاه هو عن بعض الظاهرية، وحاصل هذا المذهب أن الوصية مُقدَّمة في إخراجها من التركة على

---

(١) رواه الشيخان، واللفظ لمسلم: صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار، باب قول النبي ﷺ للأنصار: «أَنْتُمْ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ»؛ صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل الأنصار ﷺ.
وقوله (مُمْثِلًا): قائمًا منتصبًا. انظر: شرح النووي على مسلم ٨/ ٢٠٧.

(٢) متفق عليه، واللفظ للبخاري: صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار، باب قول النبي ﷺ للأنصار: «أَنْتُمْ مِنْ أَحَبِّ النَّاسِ إِلَيَّ»؛ صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل الأنصار ﷺ.

(٣) متفق عليه: صحيح البخاري: كتاب مناقب الأنصار، باب قول النبي ﷺ: «اقْبَلُوا مِنْ مُحْسِنِهِمْ، وَتَجَاوَزُوا عَنْ مُسِيئِهِمْ»؛ صحيح مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل الأنصار ﷺ.
وقوله: «كَرِشِي وَعَيْبَتِي»: «أي: بطانتي وخاصتي». فتح الباري ٧/ ١٥٢.

الدَّين، فإن وَفَّى ما بقي بالدَّين وإلا استوفى الغُرماء مالهم من الصدقات من بيت المال، فإن ذلك المَدِين من جملة الأصناف الذين تجب لهم الصدقة.

قال ابن عربي: «حقُّ الله أحق بالقضاء من حق المخلوق إذا اجتمعا؛ فإنه ليس للمخلوق حق إلا بجعل الله، فإذا تعيَّن الحقَّان في وقت ما، بدأ العبد الموفَّق بقضاء حق الله الذي هو له، ثم أخذ في أداء حق المخلوقين الذي أوجبه الله، وهذا خلاف ما عليه اليوم الفقهاء في الوصية والدَّين، فإن الله تعالى قدَّم الوصية على الدَّين، والوصية حق الله، وقال ﷺ: «حَقُّ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»[1].

وقال أيضًا: «قال رسول الله ﷺ: «حَقُّ اللهِ أَحَقُّ بالقَضَاءِ»؛ يعني من حق المخلوق، وقال في القرآن العزيز: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ [النساء:١١]، فقدَّم الوصية على الدَّين، والوصية حق الله؛ لأنه أوجبها علينا حين أوجبها الموصي في المال الذي له فيه تصرُّف، والفقهاء يُقدّمون الدَّين على الوصية، خلافًا لما ورد به حكم الله، إلا بعض أهل الظاهر؛ فإنهم يُقدّمون الوصية على الدَّين، وبه أقول»[2]، وقال أيضًا في توجيه الرأيين في المسألة، وبيان المختار عنده:

«ومَن رأى أن الدَّين قبل الوصية قدَّم حق الغير على حق الله لمسيس الحاجة؛ فإنه حكم الوقت، ومَن قدَّم حق الله على حق الغير رأى قول النبي ﷺ: «إِنَّ حَقَّ اللهِ أَحَقُّ بِالقَضَاءِ»، ورأى أن الله قدَّم في القرآن الوصية على الدَّين في آية المواريث فقدَّم حق الله، وإليه أذهب. قال تعالى: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾، ويرجع عندي حق الغُرماء إذا لم يفِ ما بقي لهم من مال الميت في بيت المال، يؤديه عنه السلطان من الصدقات؛ فإنه من الثمانية الأصناف، فلصاحب الدَّين أمر يرجع إليه في دينه، وليس للوصية ذلك،

---

(١) الفتوحات ٣/ ٤٠٠.

والحديث في الصحيحين عن ابن عباس ﷺ في قضاء الصوم عن الميت، بلفظ: «فَدَيْنُ اللهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى». صحيح البخاري: كتاب الصوم، باب مَن مات وعليه صوم؛ صحيح مسلم: كتاب الصيام، باب قضاء الصيام عن الميت. ولفظه في السنن: «فَحَقُّ اللهِ أَحَقُّ». رواه الترمذي في: جامعه: كتاب الصوم، باب ما جاء في الصوم عن الميت؛ وابن ماجة في: سننه: كتاب الصيام، باب مَن مات وعليه صيام من نذر.

(٢) الفتوحات ٣/ ٤٦٠.

فوجب تقديمها بلا شك عند المنصف»(١). هذا ما انتهى إليَّ من كلامه في المسألة، وحاصله ما يلي:

أولًا: الوصية حق الله؛ لأنها بإيجاب الله وجبت، وذلك في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿١٨٠﴾﴾ [البقرة:١٨٠]، قال ابن عربي في تفسيرها: «يقول: قد فرض عليكم إذا حضر أحدكم الموت؛ يعني إذا جاء أجله إن ترك خيرًا أي مالًا، فله أن يُوصي لوالديه بماله الذي يملكه. والذي يملكه مَن حضره الموت من ماله إنما هو الثلث لا غير»(٢)، ثم قال: «وتلك الوصية حق الله عليه في ماله إن اتقى الله»(٣)، ثم قال: «وهي عندنا عبادة غير معلَّلة»(٤)، فقد أمر الله تعالى بالوصية، فهي حق له سبحانه؛ إذ هو الذي أوجبها ابتداء، بخلاف الدَّين، فإن الله ما أمر به، وإنما أمر بقضائه وهو حق الغُرماء، فهو حق للمخلوقين.

ثانيًا: إذا تنازع هذان الحقَّان مالًا تعيَّن الوفاء بحق الله أولًا وهو الوصية، لقوله ﷺ: «فَحَقُّ اللهِ أَحَقُّ»؛ ولأن الله ﷻ حين ذكر الوصية في القرآن قدَّمها على الدَّين.

وهو وجه قوي، لا يعارَض بأن (أو) في قوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَآ أَوْ دَيْنٍ﴾، لا تفيد الترتيب؛ لأن إفادتها الترتيب أو التفصيل أو ما كان من أنواع المعاني لا ينفي تقدُّم الوصية في الذِّكر، فإن الرسول ﷺ بدأ في سعيه بالصفا، لأن الله ﷻ بدأ بذكره في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة:١٥٨]، مع أن الواو العاطفة -في أصل وضعها في اللسان- لا تُفيد إلا مجرد الجمع والتشريك، فليس في الآية -من جهة النظر اللغوي الصِّرف- إشارة إلى تقديم الصفا أو تأخير المروة، ولكن النظر في كلام الله تعالى ليس كالنظر في كلام غيره، بل حيث قدَّم سبحانه فلحكمة، وحيث أخَّر فلحكمة، وقد بدا لابن عربي أن تقديم الوصية في الذِّكر تنبيه على تقديمها في الأداء.

---

(١) الفتوحات ١/ ٧٤٣.

(٢) إيجاز البيان، ص١٨٢.

(٣) السابق نفسه.

(٤) السابق، ص١٨٣.

وتلمَّس العلماءُ الوجه لهذا التقديم، فقال الزمخشري: «لمَّا كانت الوصية مشبهة للميراث في كونها مأخوذة من غير عِوَض، كان إخراجها مما يشق على الورثة ويتعاظمهم، ولا تطيب أنفسهم بها، فكان أداؤها مظنة للتفريط، بخلاف الدَّين؛ فإن نفوسهم مطمئنة إلى أدائه، فلذلك قُدِّمت على الدَّين بعثًا على وجوبها والمسارعة إلى إخراجها مع الدَّين؛ ولذلك جيء بكلمة (أو) للتسوية بينهما في الوجوب»[1].

وذكر القاضي ابن العربي أن من أسباب تقديم الوصية على الدَّين أنها أكثر وجودًا منه، «فقدَّم في الذِّكر ما يقع غالبًا في الوجود»[2]، وكذلك فإنها «كانت مشروعة ثم نُسخت في بعض الصور، فلما ضعَّفها النَّسخ قويت بتقديم الذِّكر»[3].

ولا يخفى أن ما قالاه في علة تقديم الوصية على الدَّين في الذِّكر مبناه على التسليم ابتداء بأنه مقدَّم عليها في الوفاء، ولذلك تلمَّسوا وجوهًا من المعاني في بلاغة التقديم سوى ما ذكره الشيخ محيي الدين.

ومن أقوى ما استند إليه ابن عربي في مذهبه ما استدل به من جهة النظر؛ فإن الوصية إذا بُدئ بها، ولم يفِ الباقي من مال الميت بدَينه، رجع الغُرماء بحقوقهم إلى بيت المال فاستوفوها من مال الصدقة، فإن لهذا الميت مَدِينًا حقًّا في الزكاة؛ لأنه من الغارمين، وهو أحوج إلى حقِّه هذا ميتًا منه حيًّا، فإن دَينه حابسه عن الجنة حتى يُقضى.

أما الدَّين، فلو أُخرج أولًا من التركة فلم يُفضِل شيئًا من المال، لم يبقَ للوصية ما ترجع إليه!

وخلاصة هذا الدليل أن خروج الوصية من التركة أولًا يكفل أداء الحقَّين معًا، بخلاف الابتداء بالدَّين، فإنه إذا استغرق المال ذهب بالوصية؛ إذ ما ثَمَّ ما يقوم بها.

ومذهب الجماهير أن الدَّين مقدَّم على الوصية.

---

(١) الكشاف ١/ ٤٧٣، ٤٧٤.

(٢) أحكام القرآن ١/ ٤٤٥.

(٣) السابق.

قال الجصاص: «هذا لا خلاف فيه بين المسلمين»[١]، وعلة ذلك أن «ذمته مرتهنة بدَينه، وفرض الدَّين أَولى من فعل الخير الذي يتقرب به»[٢].

وإليه ذهب ابن حزم، فقال: «أول ما يخرج مما تركه الميت -إن ترك شيئًا من المال قَلَّ أو كثر- ديون الله تعالى، إن كان عليه منها شيء، كالحج أو الزكاة والكفارات، ونحو ذلك، ثم إن بقي شيء أُخرج منه ديون الغُرماء إن كان عليه دَين، فإن فضل شيء كُفِّن منه الميت»، إلى أن قال: «فإن فضل بعد الكفن شيء نُفذِّت وصية الميت في ثلث ما بقي»[٣].

وفي الباب حديث علي ﷺ: «أن النبي ﷺ قضى بالدَّين قبل الوصية، وأنتم تُقرُّون الوصية قبل الدَّين!!»[٤]، وفي لفظ: قضى رسول الله ﷺ بالدَّين قبل الوصية، وأنتم تقرأونها ﴿ مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ ﴾ [النساء:١١][٥]، لكنه من رواية الحارث الأعور، وهو ابن عبد الله الهمداني، الخارفي، أبو زهير الكوفي. مختلَف فيه، والأكثرون على تضعيفه، ومَن جرحه جرحه بالكذب، رُوي ذلك عن الشعبي وابن المديني[٦]. فلعل حديثه لم يصح عند ابن عربي، ولو صح لكان كما قيل: قطعت جَهِيزَةُ قولَ كل خطيب، والله أعلم.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

---

(١) أحكام القرآن ٢/ ١٢٠. وانظر: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٧٨؛ روضة الطالبين ٥/ ٣-٥؛ العذب الفائض شرح عمدة الفارض ١/ ١٥.

(٢) أحكام القرآن، لابن العربي، ١/ ٤٤٢.

(٣) المحلى ٩/ ٢٥٣.

(٤) رواه الترمذي في: جامعه: كتاب الوصايا، باب ما جاء يُبدأ بالدَّين قبل الوصية .وقال الترمذي: العمل على هذا عند عامة أهل العلم، أنه يُبدأ بالدَّين قبل الوصية.

(٥) رواه ابن ماجة في: سننه: كتاب الوصايا، باب الدَّين قبل الوصية. وحسّنه الألباني في: صحيح سنن ابن ماجة ٢/ ١١٢ (٢١٩٥).

(٦) انظر: تهذيب التهذيب ٢/ ١٤٥-١٤٧.

الخاتمة

لعله يحسن بي، وقد أفضى الكتاب إلى ختامه، أن أُجمل ما انتهيتُ إليه مما فصَّلَته الفصول الأربعة السالفة، ثم أُتبع ذلك بالسِّمات العامة للفكر الفقهي عند ابن عربي.

أول ذلك أن أصول أدلة الأحكام عنده ثلاثة لا رابع لها، وهي القرآن والسُّنة وإجماع الصحابة رضي الله عنهم.

والإجماع -في حقيقته عنده- ليس إلا ضربًا من ضروب الرواية؛ إذ لا بُدَّ له من مستنَد، ولا بُدَّ أن يكون هذا المستنَد نصًّا من كتاب أو سُنَّة، وقد يجوز أن يكون غائبًا إذا كان سُنَّة، ويكون الإجماع هو الدالُّ عليه؛ إذ محال أن تجتمع الفِطَر على تباينها، والعقول على تفاوتها - على غير نص. وإذ كان ذلك كذلك، فليست أدلة الأحكام عند ابن عربي إلا آية محكمة أو سُنَّة ثابتة.

ولقد يبدو من درس الإجماع عنده أن كفَّته شائلة؛ فإن الشرط الذي عيَّنه في ثبوته ضَرْبٌ من المحال؛ إذ مَن لنا في مسألة من مسائل الشريعة أنها بلغت جميع الصحابة أولهم عن آخرهم، فلم يبقَ واحد منهم إلا وقد قال فيها وحكم بقول الآخرين وحُكمهم، فإنه إذا كانت المسألة من المعلوم ضرورة، فالإجماع فيها قليل الغَناء؛ إذ مرتعه الخصيب المجتهدات وليست هذه منها، وإذا كانت المسألة اجتهادية فالأمر أشق، والظَّفَر بالإجماع محال.

واقتصر ابن عربي من السُّنة على ما صح، وظاهر مذهبه أن الحديث الضعيف لا ينتهض لمقاومة الأصل الذي عليه المدار عند عدم النص وهو الإباحة، وإن كان قد أوصى العامي بتقديم ضعيف الحديث على الرأي.

والمُرسَل عنده مقبول بشروط، وهي أن يكون المُرسِل تابعيًا ثقة في دينه لا يستجيز الكذب على رسول الله ﷺ في المصالح، ولا يُرسِل إلا عن صحابي، فإذا كان الحديث المُرسَل على هذه الصفة فهو والمسند الصحيح سواء.

وليس قول الصحابي حُجَّة في مذهب ابن عربي، سواء عُرف له مخالف من الصحابة، أم لم يُعرف.

وهو مع تشدده في شرط الصحيح حتى شاكل قول المُحدِّثين فيه، تراه يتساهل في قبول رواية المستور الذي لم يُتكلم فيه بجرح ولا تعديل، بناء على قاعدة تحسين الظن بآحاد المسلمين، وأن الإسلام العدالة والجرحة طارئة.

وخبر الواحد عنده ظني الدلالة خلافًا لابن حزم، ومع هذا فقد أجاز نسخ القرآن به، وهي وإن كانت إجازة نظرية، لم أجد لها أثرًا في فروع الأحكام، فإنها على خلاف قاعدة النَّسخ في أن الأضعف لا يَنسخ الأقوى.

وفي أصول ابن عربي كذلك جواز اعتماد رؤيا النبي ﷺ مصدرًا للأحكام، لكن بشرط، وهو أن يرى الرائي رسول الله ﷺ على الهيئة المحكية في كتب السيرة، فإن تغيَّر منها شيء، بزيادة أو نقص، لم يَجُز قبول الأحكام منها، وكان لها تأويل آخر مَرَّ هنالك في موضعه.

وليس القياس من أدلة الأحكام عند ابن عربي؛ لأنه طرد علة، وما يدري هذا القائس أن الله تعالى يريد طرد تلك العلة، ثم إن هذا إذا كانت العلة منصوصة في الأصل، فكيف إذا كانت مستنبطة، يستخرجها الفقيه بنظره ويُنيط بها حكم الأصل، ثم يراها ماثلة في بعض الفروع فيسحب حكمها إلى ذلك الفرع؟! هذا كله مما يراه ابن عربي تحكُّمًا على تحكُّم بشرع لم يأذن به الله. ومع هذا، فقد أبدى الرجل في مسألة القياس سماحة وسعة لا تراها عند سلفه ابن حزم؛ وذلك أنه مع إنكاره القياس في حقِّ نفسه لا يُنكره في حق مَن أدَّاه اجتهاده إلى العمل به واعتباره، بل إنه ليُنكر على المنكِر عليه، ويرى ذلك سوء أدب مع الشارع الذي أقرَّ اجتهاد كل مجتهد، والشرع لا يُقرُّ باطلًا، فلا بُدَّ أن يكون ما أثبته حقًّا بوجه من الوجوه.

وليس شرع مَن قبلنا -عند ابن عربي- شرعًا لنا إلا أن يأتي به نص عن رسول الله ﷺ، فحينئذٍ نقبله ونأخذه عنه ﷺ شرعًا محمديًا صِرفًا؛ لأنَّا ما أُمرنا إلا باتباعه ﷺ، وأما شرائع الأمم الخالية، فهي -مع كونها حقًّا في نفسها- لا تلزمنا -وقد سكت عنها شرعنا- في قبيل أو دبير.

وأحكام التكليف عنده خمسة: وجوب، وحظر، وندب، وكراهة، وإباحة.

والواجب منه موسَّع ومضيَّق، وكل ما لا يُتوصَّل إلى الواجب إلا به فهو واجب، والكُفَّار مخاطَبون بأصول الشريعة وفروعها، وتكليف ما لا يُطاق محال على العالِم الحكيم أن يشرعه.

والأمر والنهي دالَّان- إذا لم تكن قرينة- على الوجوب والحظر، وليس الأمر بالشيء نهيًا عن ضده، ولا النهي عن الشيء دالًّا على فساده إلا أن يكون منهيًّا عنه لذاته في العبادات والمعاملات جميعًا.

والاجتهادُ البحث عن الحكم في ظواهر النصوص، فالمجتهد مُتَّبِع ما هو مُشرِّع، حاكٍ حُكم الله أو حُكم رسوله ﷺ.

وله شروط خمسة: العلم بالكتاب والسُّنة، وبالإجماع، وباللسان العربي، زيادة على التقوى حتى يُسدَّد ويُعان في اجتهاده.

وكل مجتهدٍ مصيبٌ، مع أن الحق واحد عند الله سبحانه وتعالى، وإنما عنى ابن عربي بالإصابة أن المجتهد أصاب في اجتهاده حقًّا ولا بُدَّ، فهو إما مصيب للحكم على ما هو عليه في نفس الأمر، فيكون قد أصاب الحق المطلق، وله أجران: أجر الاجتهاد وأجر الإصابة. وإما مصيب حكمًا هو حقٌّ بالإضافة إليه، وإن خالف الحكم المشروع في نفس الأمر، وهو الحق الإضافي.

وإذ قد تبيَّن ذلك، فليس لمجتهد أن يُخطِّئ مجتهدًا، ولا أن يحمله على رأيه؛ فإن كُلًّا تحت حكم دليله، وكذلك فليس لمُقلِّد أن يُخطِّئ مُقلِّدًا آخر، فإن الشرع قد وسع جميع ذلك.

ولا يجوز النهي إلا عن مجمع على نكَارته، أو عما كان منكرًا في مذهب مُقارِفه.

والتقليد في دين الله لا يصح، لا تقليد حي ولا ميت، بل كل واحد من الأُمَّة مطالب بالاجتهاد، فالعالم يجتهد في معرفة الحكم بالنظر في الأدلة، والعامي يجتهد في معرفة الحكم أيضًا بسؤال أهل الذكر، فمهما قيل له فليعمل به، فإنه ما كُلِّف إلا السؤال.

وأهل الذكر هُم أهل القرآن والحديث، فهؤلاء مَن يتعيَّن على العامي سؤالهم.

فإذا كان المسئول قد جمع إلى القرآن والحديث العمل بالقياس تعيَّن على العامي أن يسأله: أقال ما قال في فُتياه عن رأي أم عن أثر؟ فإن كانت الأولى اطَّرَحَ رأيه وسأل غيره، وإن كانت الأخرى عمل على ذلك من غير توقف.

ولا يعمل العامي بفتوى الفقيه إلا أن يقول هذا الأخير في فتواه: هذا حكم الله، فإن قال: هذا رأيي، لم يلزم السائل أخذه ولا العمل به.

وضعيف الحديث أَولى بالعمل عند ابن عربي -في حق العامي- من الرأي، وأما المجتهد فهو تحت حكم اجتهاده.

ولا يَحِلُّ لأحد أن يَدَعَ الحديث -إذا صح- لقول صاحب أو إمام، فإن الله ﷻ ما ضمن العصمة إلا في كتابه وفي اتباع رسوله ﷺ، فالعذر مقطوع عمن وجد سُنَّة صحيحة فتركها لتقليده، فإن العلم إنما يؤخذ من أعلى، وأعلاه رسول الله ﷺ.

وقد دلَّنا البحث الفقهي على أن عمل ابن عربي مطابق لعلمه، فإنه -وقد آنس من نفسه الكفاية في النظر والاستدلال- قد اجتهد في تعرُّف أحكام الشرع فيما بحثه من مسائل الفروع، وقد أدَّاه نظره في غير موطن إلى الخروج عن المذاهب الأربعة ومذهب الظاهرية جميعًا، كعدم إيجابه الغسل من الإكسال، وعدم قوله بانتقاض الوضوء بالنوم على أية صورة كان، وقوله بوجوب الوضوء من لحوم الإبل تعبُّدًا، مع كون آكلها لم ينتقض وضوءه الأول، بحيث لو صلى به صحَّت صلاته، وقوله بجواز إمامة المرأة للرجال والنساء في الفرض والنفل جميعًا، وإجازته تشميت العاطس ورد السلام لفظًا في الصلاة، وإيجابه ركعتي تحية المسجد على مَن أراد الجلوس فيه في غير وقت النهي، وعدم إيجابه الوضوء الشرعي لصلاة الجنازة، وقوله بجواز الاعتكاف في غير مسجد، وأن للمُعتكِف في غير المسجد أن يُباشر امرأته، ولا يكون ذلك قاطعًا لاعتكافه، وقوله بأن ميقات المكي في إحرامه بالعمرة مكة، حيث هو، ولا يتعيَّن عليه أن يخرج إلى التنعيم أو غيره من الحِلّ، وقوله بأن المتمتع لو أهدى دجاجة أجزأه، وتفصيله حال مَن اشتركوا في قتل صيد وهُم حُرُم، فأوجب الجزاء على مَن أصابه في مقتل دون مَن

لم يصبه في مقتل، وإيجابه النظر إلى المخطوبة إذا كانت أنصارية، وتقديمه الوصية على الدَّين في الإخراج من التركة، وقوله بانعقاد النَّذر في المباح ووجوب الوفاء به.

ولو أن ابن عربي قد يُسّر له تصنيف ذلك الكتاب الفقهي الذي كان يرجوه -كما جاء في ترجمته أول هذا الكتاب- لوقفنا على مسائل كثيرة من المفردات الكاشفة عن استقلاله في النظر والاجتهاد؛ فإن الذي ذكرته آنفًا قريب من عشرين مسألة، وهو ما تكلم إلا في الأمهات، وجُلُّ كلامه في العبادات، فكيف لو عَمَّ حديثه جميع أبواب الفقه؟!

وما بقي الآن إلا الحديث عن السّمات العامة لفكره الفقهي.

السّمات العامة لفكر ابن عربي الفقهي:

هي ست أسوقها مجملة:

أولًا: الاجتهاد واستقلال النظر:

وهذا بيّنٌ في مسائل الأصول والفروع جميعًا، وليست الموافقات التي كانت بين ابن عربي وغيره ممن تقدَّمه بقادحة في هذا الأمر، بل لعلها أدل عليه، فإن الشذوذ وطلب التفرُّد في كل شيء لا سبيل إليه، فإذا انضاف إلى ذلك تأخر زمان ابن عربي إلى القرن السادس الهجري زاد الأمر بعدًا؛ فإن هذه الأقوال المتراكمة للفقهاء المُتقدِّمين منذ زمن الصحابة فمَن بعدهم لا تدع لمتأخر أن يخرج عنها جميعًا؛ إذ لعلها -في كثير من المسائل- قد استوفت جميع الممكن من الأحكام.

والمُعوَّل عليه في معرفة المجتهد من المتأخرين من المُقلِّد أمران؛ أحدهما: استكمال آلة الاجتهاد بتحصيل علومه، والآخر: التصريح بالاستقلال وعدم التمذهب بمذهب إمام من المُتقدِّمين. وإنما زدت هذا الشرط؛ لأن كثيرًا من فقهاء المذاهب قد استوفوا الشرط الأول على أتمه، ولكنهم لم يبرحوا النسبة إلى إمام من الأئمة الأربعة.

وقد استوفى ابن عربي الأمرين جميعًا، فصح أن يكون إمامًا مجتهدًا صاحب مذهب.

وفي الحق أن نزوعه إلى الاجتهاد واستقلال النظر راجع إلى ثلاثة أسباب:

أحدها: بيئته التي نشأ فيها؛ فقد أدرك الخليفة أبا يوسف المنصور وقد حرق كتب المذاهب، وآذن الناس بالاشتغال بالكتاب والسُّنة، وأمر بجمع أحاديث الصلاة من عشرة كتب حديثية، وأجزل العطاء لمَن حفظها، كل ذلك قد رآه ابن عربي وأدركه، والمرء ابن بيئته وربيب زمانه، فلا شك أن هذا قد أثَّر في نفسه ميلًا إلى تجريد النظر في الأصول، والإعراض عن التقليد جملة واحدة.

وثانيها: سعة معارفه وكثرة اطلاعه، وهو اطلاع لم يقتصر على العلوم الشرعية وحدها، بل عمَّ جميع علوم العربية شرعية ولغوية. والناظر في كتاب «الفتوحات» لا يجد حرجًا إذا قال بعدها: إن لابن عربي إلمامًا بجميع العلوم التي عرفها العرب في زمانه، وقد أومأ الشعراني إلى ذلك في صدر كتابه «الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر».

ولست أشك كذلك في أن مطالعة ابن عربي لكتاب «المحلى» لابن حزم لها أثرها فيه؛ فإن هذا الكتاب يمتاز من غيره من كتب الفقه -إلا ما شذ- بإيراده الأدلة، واستيعابه الأقوال والمذاهب، زيادة على ما فيه من قوة الحُجَّة ونصاعة البرهان وامتلاك ناصية الجدل، وكل أولئك مما يبعث في النفس أن تنشط من عِقالها، وتَنبُذَ ضيق التقليد إلى فسحة الاجتهاد.

وآخرها: أن المتأمل في سيرة ابن عربي وفي كتبه يتبيَّن أن هذا العقل القوي يأبى على صاحبه أن يكون تابعًا لغير نبي، وهذا يجرنا إلى السمة الثانية من سمات فكره الفقهي.

ثانيًا: الاتجاه إلى السُّنَن والآثار:

فقد كان الرجل نصِّيًا، لا يبالي إن وجد آية أو حديثًا أن يوافق ذلك دليل العقل أو يخالفه، بل يرى أن النجاة في الأثر والاتباع، وقد مرَّ حديثه عن التأسي، وأنه متابعة النبي ﷺ في جميع أقواله وأفعاله وأحواله، وسواء في ذلك ما كان شرعيًا أو جِبِليًا؛ فإن التارك للاتباع في أمر من أموره -وقد قدر عليه- منتقص من محبة الله إياه بقدر ما نقص من الاتباع.

ولقد بدت هذه النزعة جليَّةً في كتاب «المحجة البيضاء» الذي ألَّفه ابن عربي، ورام فيه جمع أحاديث الأحكام على ترتيب أبواب الفقه، واسم الكتاب ومنهج التأليف يدلَّان -كما هو ظاهر- على اتجاهه الأثري في بحثه الفقهي.

ثالثًا: النزوع إلى الظاهر:

يكاد يكون هذا الأمر لازمًا من لوازم الاتجاه الأثري؛ فإن طول العشرة لحديث رسول الله ﷺ تورِث القلب خشية تحول بينه وبين خوض لُجَّة التأويل؛ ولذلك رأى ابن عربي أن العدول عن ظواهر النصوص حجاب مضروب بين العبد والمعرفة الصحيحة بالله وبما شرع.

على أن اللافت في سيرة ابن عربي جمعه بين الطرفين المتناقضين، فهو -مع نزعته هذه الظاهرية في أحكام الشريعة- شيخ من شيوخ التأويل في العربية، ومبنى التأويل على الرمز، وهو خلاف الظاهر!

رابعًا: الميل إلى رفع الحرج في الفتوى:

يدل على ذلك أمران:

أحدهما: أن ابن عربي جعل قاعدة رفع الحرج أصلًا من أصول الترجيح بين الأدلة المتعارضة، إذا تعذَّر الجمع، وجُهل التاريخ.

ومن قوله أن المجتهد الذي يميل إلى رفع الحرج عن الأُمَّة صاحب إرث نبوي؛ فإن رسول الله ﷺ ما خُيِّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما، إلا أن يكون إثمًا، فيكون أبعد الناس عنه، وكره ﷺ المسائل وعابها خشية أن تكثر التكاليف على أُمَّته فلا تُطيقها، وهذا مع ما في كتاب الله تعالى من قوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥].

وإذ كان ذلك كذلك، فالمجتهد المائل في فُتياه إلى رفع الحرج -مع احتمال الدليل لذلك- أقرب إلى الله تعالى في القيامة -فيما يرى ابن عربي- ممن يميل إلى الحيطة والتشديد.

والأمر الآخر: وصية ابن عربي العامي أن يطلب الرخصة في نازلته ما استطاع، فإن أراد التشديد فليكن ذلك في حقِّ نفسه، مع أن رفع الحرج هو السُّنة.

ولذلك كان من رأيه أيضًا أن العامي إذا اختلف عليه فقيهان، كلاهما يقول في فتواه: هذا حكم الله، أن يعمل بأخفِّ القولين وأرفعهما للحرج.

والحاصل أن ابن عربي رأى رفع الحرج مُرجِّحًا بين الأدلة عند المجتهد، وبين المُفتين عند العامي.

خامسًا: الاحتياط والخروج من الخلاف في العمل:

إذا كان ابن عربي يطلب إلى المُفتي أن يتحرى في فتواه ما يرفع الحرج، فقد تقدَّم إليه أن يعمل في خاصة نفسه بالأشق، وهذا من الورث النبوي أيضًا، فإن رسول الله ﷺ -مع إرادته التخفيف على أُمَّته- كان يقوم الليل حتى تورَّمت قدماه، ويصوم حتى يقال: لا يُفطر، ويذكر الله على كل أحيانه، ولا يَرُدُّ سائلًا، بل يُعطي عطاء من لا يخشى الفاقة ... إلى آخر ما هو معلوم من سيرته ﷺ في عبادته ربه سبحانه، وما كان يأخذ به نفسه ﷺ من الشدة والعزيمة في أمره كله. فليكن الفقيه على هذه القدم في خاصة نفسه، وعلى تلك -أعني رفع الحرج- في فتواه، وهذا كله من الورث النبوي الذي لهذه الأُمَّة المشار إليه في قوله ﷺ: «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءَ».

سادسًا: البراءة من التعصب:

وقد بدا هذا جليًا في موقف ابن عربي من القياس وأصحابه؛ فإنه -مع كونه لا يقول به- لا ينكره على مَن أدَّاه اجتهاده إلى القول به واعتباره في استنباط الأحكام، بل إنه لَينكر على الظاهرية تخطئتهم أصحاب القياس، كما ينكر على القياسيين تخطئتهم الظاهرية في وَدْعِهِم القياس وعدم اعتباره في الفُتيا عندهم؛ فإن كل مجتهد تحت حكم دليله، والشرع قد قرَّر اجتهاد كل مجتهد، فلا بُدَّ أن يكون ما قرَّره حقًّا بوجه من الوجوه.

وبعد، فهذا ما انتهيت إليه من البحث في فقه ابن عربي وأصوله، وما اتسم به، فإن أكن قد وفقتُ فيما قصدتُ إليه، فذلك فضل الله يؤتيه مَن يشاء، وإن كانت الأخرى فالله

غافر كل زَلَّة، ومقيل كل عثرة، ولا أقول إلا ما قال العبد الصالح ﷺ: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾﴾ [هود:٨٨].

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

ثَبَت المصادر والمراجع

أولًا: مؤلفات الشيخ محيي الدين بن عربي:

- إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن، تقديم وتحقيق: محمد إبراهيم محمد سالم، القاهرة، الشركة المتحدة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- التنزلات الموصلية، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
- ديوان محيي الدين بن عربي، قدَّم له وعلَّق عليه: محمد ركابي الشيدي، القاهرة، دار ركابي للنشر، (د.ت).
- رسالة روح القدس، راجعها وعلَّق عليها: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- الفتوحات المكية، قدَّم له: محمد عبد الرحمن المرعشلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ضبط نصه وصحَّحه: محمد عبد الكريم النمري، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- مشكاة الأنوار فيما روي عن الله سبحانه من الأخبار، علَّق عليه: أبو بكر مخيون، القاهرة، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

ثانياً: مصادر مراجع عامة:

- **الإبهاج في شرح المنهاج**، للسبكي، علي بن عبد الكافي (ت٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- **الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري**، لعبد المجيد محمود عبد المجيد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- **الإتقان في علوم القرآن**، للسيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت٩١١هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار التراث، (د.ت).
- **أجوبة مسائل جار الله**، لعبد الحسين شرف الدين الموسوي، صيدا، مكتبة الفقيه، الطبعة الثانية، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٣م.
- **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، للماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت٤٥٠هـ)، الإسكندرية، دار ابن خلدون، (د.ت).
- **الإحكام في أصول الأحكام**، لابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (ت٤٥٦هـ)، تحقيق: محمود حامد عثمان، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، للآمدي، سيف الدين، أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد (ت٦٣١هـ)، ضبطه وكتب حواشيه: إبراهيم العجوز، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- **أحكام القرآن**، للجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي (ت٣٧٠هـ)، ضبط نصه: عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- **أحكام القرآن**، للبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى (ت٤٥٨هـ)، قدَّم له: محمد زاهد الكوثري، وكتب هوامشه: عبد الغني عبد الخالق، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

- أحكام القرآن، لابن العربي المالكي، أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري (ت٥٤٣هـ)، راجع أصوله وخرَّج أحاديثه: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- إحياء علوم الدين، للغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت٥٠٥هـ)، تحقيق: الشحات الطحان وعبد الله المنشاوي، المنصورة، مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- اختصار علوم الحديث (مع شرحه الباعث الحثيث)، لابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل (ت٧٧٤هـ)، والشرح لأحمد محمد شاكر، القاهرة، دار التراث، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- اختلاف الحديث (بهامش الجزء السابع من كتاب الأم)، للشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت٢٠٤هـ)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ٢٠٠٢م.
- الاختيار لتعليل المختار، لابن مودود الموصلي، عبد الله بن محمود الحنفي (ت٦٨٣هـ)، تحقيق: علي عبد الحميد أبو الخير، ومحمد وهبي سليمان، دمشق- بيروت، دار الخير، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- إخلاص الناوي في شرح إرشاد الغاوي في مسالك الحاوي، لابن المقرئ، شرف الدين إسماعيل بن أبي بكر (ت٨٣٧هـ)، تحقيق: عبد العزيز عطية زلط، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- أدب الفتوى وشروط المفتي وصفة المستفتي، لابن الصلاح، أبو عمرو عثمان الشهرزوري (ت٦٤٣هـ)، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، القاهرة، مكتبة الخانجي، طبعة خاصة إلى مكتبة الأسرة - الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٩٨م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، محمد بن علي بن

محمد (ت١٢٥٥هـ)، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م.

- أساس القياس، للغزالي، تحقيق: فهد بن محمد السرحان، الرياض، مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- أسباب اختلاف الفقهاء، لعلي الخفيف،القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، لابن نجيم، زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد (ت٩٧٠هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للسيوطي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، لابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة، نهضة مصر، (د.ت).
- أصول السرخسي، للسرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت٤٩٠هـ)، حقَّق أصوله: أبو الوفا الأفغاني، بيروت، دار المعرفة، (د.ت).
- أصول الفقه، لمحمد الخضري، القاهرة، دار الحديث، (د.ت).
- أصول الفقه، لمحمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت٧٥١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.
- الاقتراح في بيان الاصطلاح، لابن دقيق العيد، أبو الفتح محمد بن علي (ت٧٠٢هـ)،

تحقيق: عامر حسن صبري، بيروت، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

- الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، (د.ت).
- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، للخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد (ت٩٧٧هـ)، بيروت، دار الفكر، (د.ت).
- إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (ت٥٤٤هـ)، تحقيق: يحيى إسماعيل، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، للقاضي عياض، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة، دار التراث، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م.
- الإمام الترمذي والموازنة بين جامعة وبين الصحيحين، لنور الدين عتر، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- الأم، للشافعي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ٢٠٠٢م.
- إنباء الغمر بأنباء العمر، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: حسن حبشي، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- الإيضاح في مناسك الحج (مع حاشية الهيثمي)، للنووي، أبو زكريا يحيى بن شرف (ت٦٧٦هـ)، صحَّحه: محمود غانم غيث، مكة المكرمة، مكتبة دار حراء، (د.ت).
- البحر المحيط، لأبي حيان، محمد بن يوسف الأندلسي الغرناطي (ت٧٥٤هـ)، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (ت٧٩٤هـ)، قام بتحريره ومراجعته: عمر سليمان الأشقر وعبد الستار أبو غدة

ومحمد سليمان الأشقر وعبد القادر عبد الله العاني، الغردقة، دار الصفوة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد القرطبي (ت٥٩٥هـ)، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.
- البداية والنهاية، لابن كثير، تحقيق: أحمد عبد الوهاب فتيح، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- البرهان في أصول الفقه، للجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- البرهان في علوم القرآن، للزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار التراث، (د.ت).
- بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- بهجة الأريب في بيان ما في كتاب الله العزيز من الغريب، لابن التركماني، علاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم المارديني (ت٧٥٠هـ)، تحقيق: خالد محمد خميس، إشراف ومراجعة: أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، لابن حمزة الحسيني، السيد الشريف إبراهيم بن محمد بن كمال الدين الحنفي الدمشقي (ت١١٢٠هـ)، حقَّقه وعلَّق عليه: الحسيني عبد المجيد هاشم، القاهرة، مكتبة مصر، (د.ت).
- تاريخ الرسل والملوك، للطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت٣١٠هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، (د.ت).
- تاريخ علماء الأندلس، لابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي

(ت٤٠٣ هـ)، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (المكتبة الأندلسية)، ١٩٦٦م.

- **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، للمباركفوري، أبو العلا محمد عبد الرحمن ابن عبد الرحيم (ت١٣٥٣هـ)، خرَّج أحاديثه: عصام الصبابطي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، للسيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- **تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد أو (شرح عقائد الصدوق)**، للشيخ المفيد، محمد ابن محمد بن النعمان (ت٤١٣هـ)، قدَّم له وعلَّق عليه: السيد هبة الدين الشهرستاني، قم، منشورات الرضي، ١٣٦٣هـ.
- **التعريفات**، للجرجاني، الشريف علي بن محمد الحسني (ت٨١٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- **تفسير الجلالين**، لجلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي، دمشق، دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- **التفسير الكبير المعروف بمفاتيح الغيب**، للرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت٦٠٦هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولي، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- **التفسير والمفسرون**، لمحمد حسين الذهبي، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- **التقريب والتيسير (مع شرحه تدريب الراوي)**، للنووي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- **التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير**، لابن حجر العسقلاني، علَّق

عليه واعتنى به: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب، القاهرة، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

- تمام المنة في التعليق على فقه السنة، لمحمد ناصر الدين الألباني، عمَّان، المكتبة الإسلامية، الرياض، دار الراية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، (د.ت).
- التمهيد في أصول الفقه، للكلوذاني، أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الحنبلي (ت٥١٠هـ)، تحقيق: محمد بن علي بن إبراهيم، مكة المكرمة، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي، جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن (ت٧٧٢هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- التنقيح في شرح الوسيط (مع كتاب الوسيط للغزالي)، للنووي، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، القاهرة، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، للسيوطي، بيروت، المكتبة الثقافية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.
- التيسير شرح الجامع الصغير، للمناوي، زين محمد عبد الرءوف (ت١٠٣١هـ)، تحقيق: مصطفى محمد الذهبي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- الثمر الداني في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لصالح عبد السميع الآبي الأزهري، بيروت، دار الفكر، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري (ت٦٧١هـ)، راجعه وضبطه وعلّق عليه: محمد إبراهيم الحفناوي، خرّج أحاديثه: محمود حامد عثمان، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري (ت٤٦٣هـ): تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، الرياض، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.
- جامع الترمذي.
- الجامع الصغير من حديث البشير النذير، للسيوطي.
- جماع العلم، للشافعي، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (د.ت).
- حاشية البجيرمي على الخطيب (تحفة الحبيب على شرح الخطيب)، للبجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر الشافعي (ت١٢٢١هـ)، تحقيق: نصر فريد واصل، القاهرة، المكتبة التوفيقية، (د.ت).
- حاشية السندي على النسائي (مع متن السنن)، للسندي، أبو الحسن نور الدين محمد ابن عبد الهادي الحنفي (ت١١٣٨هـ)، تحقيق: السيد محمد سيد وعلي محمد علي وسيد عمران، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- حاشية الشيخ أحمد شاكر على جامع الترمذي (١، ٢)، لأحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- حاشية الصاوي على الشرح الصغير المسماة (بلغة السالك لأقرب المسالك) بهامش الشرح المذكور، للصاوي، أحمد بن محمد المالكي (ت١٢٤١هـ)، خرّج أحاديثه

وفهرسه وقرَّر عليه بالمقارنة بالقانون الحديث: مصطفى كمال وصفي، القاهرة، دار المعارف (د.ت).

- حاشية الصبان على شرح الأشموني (بهامش الشرح المذكور)، للصبان، محمد بن علي (ت ١٢٠٦هـ)، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، (د.ت).
- حاشية النفحات على شرح الورقات، للجاوي، أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الشافعي، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.
- ابن حزم (حياته وعصره - آراؤه وفقهه)، لمحمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، (د.ت).
- ابن حنبل (حياته وعصره - آراؤه وفقهه)، لمحمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- أبو حنيفة (حياته وعصره - آراؤه وفقهه)، لمحمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٧م.
- الخصائص الكبرى وهو (كفاية الطالب في خصائص الحبيب ﷺ)، للسيوطي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- خير الكلام في القراءة خلف الإمام، للبخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ)، تحقيق: علي عبد الباسط مزيد، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- الدر الثمين في مناقب الشيخ محيي الدين، للبغدادي، إبراهيم بن عبد الله القارئ، تحقيق: صلاح الدين المنجد، بيروت، مؤسسة التراث العربي، ١٩٥٩م.
- دولة الإسلام في الأندلس، لمحمد عبد الله عنان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ٢٠٠١م.

- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد المالكي (ت٧٩٩هـ)، تحقيق وتعليق: محمد الأحمدي أبو النور، القاهرة، دار التراث، (د.ت).
- ديوان جرير (بشرح محمد بن حبيب)، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، (د.ت).
- ديوان المتنبي مع شرح البرقوقي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- الرسالة، للشافعي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار التراث، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- رسالة أبي الحسن الكرخي في أصول الحنفية (بذيل تأسيس النظر للدبوسي)، للكرخي، أبو الحسن عبيد الله بن الحسين البغدادي (ت٣٤٠هـ)، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- الروح، لابن قيم الجوزية، تحقيق: يوسف علي بديوي، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- روضة الطالبين، للنووي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت٦٢٠هـ)، قدَّم له ووضح غوامضه وخرَّج شواهده: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، مؤسسة الريان؛ الرياض، المكتبة التدمرية؛ مكة المكرمة، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- الروض المربع بشرح زاد المستقنع، للبهوتي، منصور بن يونس (ت١٠٥١هـ)، تصحيح ومراجعة: أحمد محمد شاكر وعلي محمد شاكر، القاهرة، دار التراث، (د.ت).
- رياض الصالحين، للنووي.

- الزهد، لأحمد بن حنبل الشيباني (ت٢٤١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- سبل السلام شرح بلوغ المرام، للصنعاني، محمد بن إسماعيل، الأمير اليمني (ت١١٨٢هـ)، تحقيق: عصام الصبابطي وعماد السيد، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الخامسة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، لمصطفى السباعي، القاهر، دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- سنن الدارمي.
- سنن أبي داود.
- سنن ابن ماجة.
- سنن النسائي.
- السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للشوكاني، تحقيق: قاسم غالب أحمد ومحمود أمين النواوي ومحمد إبراهيم زايد وبسيوني رسلان، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- شرح الأشموني على ألفيه ابن مالك المسمى (منهج السالك إلى ألفيه ابن مالك) مع حاشية الصبان، للأشموني، أبو الحسن علي بن محمد بن عيسى (ت٩٢٩هـ)، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي، (د.ت).
- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، للتفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت٧٩٢هـ)، ضبطه وخرَّج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- شرح ديوان الحماسة، للمرزوقي، أبو علي أحمد بن محمد بن الحسن (ت٤٢١هـ)، نشره: أحمد أمين وعبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

- شـرح الرضي على كافية ابن حاجب، للاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن النحوي (ت٦٨٦هـ)، شرح وتحقيق: عبد العال سالم مكرم، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- شـرح الزرقانـي على الموطـأ، للزرقاني، محمـد بن عبد الباقي بن يوسـف المصري الأزهـري المالكـي (ت١١٢٢هـ)، بيـروت، دار الفكر، الطبعة الأولـى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- الشـرح الصغير على أقرب المسـالك إلى مذهب الإمام مالك، للدردير، أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد (ت١٢٠١هـ)، خرَّج أحاديثه وفهرسه وقرَّر عليه بالمقارنة بالقانون الحديث: مصطفى كمال وصفي، القاهرة، دار المعارف، (د.ت).
- شـرح النـووي على صحيح مسـلم، تحقيق: عصـام الصبابطي وحـازم محمد وعماد عامر، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- الشـفا بتعريف حقوق المصطفى ﷺ، للقاضي عياض، تحقيق: محمد أمين وأسـامة الرفاعي وجمال السيروان ونور الدين قره علي وعبد الفتاح السـيد، عمَّان، مؤسسة علوم القرآن - دار الفيحاء، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م.
- الشـيخ الأكبـر محيـي الدين بن العربي (ترجمـة حياته من كلامـه)، لمحمود محمود الغراب.
- الصحاح، للجوهري.
- صحيح البخاري.
- صحيـح سـنن الترمـذي، للألبانـي، بيـروت، المكتـب الإسـلامي، الطبعـة الأولـى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- صحيـح سـنن أبـي داود، للألبانـي، بيـروت، المكتـب الإسـلامي، الطبعـة الأولـى، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.

- صحيح سنن ابن ماجة، للألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- صحيح سنن النسائي، للألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- صحيح مسلم.
- ضعيف سنن الترمذي، للألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- ضعيف سنن أبي داود، للألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- ضعيف سنن ابن ماجة، للألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- طبقات الأولياء، لابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد المصري (ت٨٠٤هـ)، تحقيق: نور الدين شريبة، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- طبقات الحفاظ، للسيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- الطبقات السنية في تراجم الحنفية، للغزي، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري المصري الحنفي (ت١٠٠٥هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، الرياض، دار الرفاعي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت٧٧١هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، القاهرة، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- طبقات الصوفية، للسلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن محمد النيسابوري (ت٤١٢هـ)، تحقيق: نور الدين شريبة، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار في طبقات الأخيار)، للشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد بن علي الأنصاري (ت٩٧٣هـ)، بيروت، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- طبقات المدلسين (تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس)، لابن حجر العسقلاني، راجعه وقدَّم له: طه عبد الرءوف سعد، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، (د.ت).
- طبقات المفسرين، للداودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد (ت٩٤٥هـ)، ضبطه ووضع حواشيه: عبد السلام عبد المعين، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.
- العدة شرح العمدة، للمقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم (ت٦٢٤هـ)، تحقيق: أحمد بن علي، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- العذب الفائض شرح عمدة الفارض، للفرضي، إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.
- العواصم من القواصم، لابن العربي المالكي، تحقيق: عمار طالبي، القاهرة، دار التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، للعظيم آبادي، أبو الطيب شمس الحق محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- الغاية في شرح الهداية في علم الرواية، ومعه (متن الهداية لابن الجزري)، للسخاوي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر (ت٩٠٢هـ)،

تحقيق: أبو عائش عبد المنعم إبراهيم، القاهرة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

- غاية المرام في علم الكلام، للآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.
- غاية النهاية في طبقات القراء، لابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد (ت٨٣٣هـ):: عني بنشره: ج. برجستراسر، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- فتاوى ابن الصلاح، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، حلب، دار الوعي، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، قام على إخراجه ومراجعته: عبد العزيز بن باز ومحب الدين الخطيب وقصي محب الدين الخطيب، ورقَّم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، المكتبة السلفية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني، تحقيق: أبو حفص سيد بن إبراهيم بن صادق بن عمران، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.
- الفروق أو (أنوار البروق في أنواء الفروق)، للقرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي (ت٦٨٤هـ)، ضبطه وصحَّحه: خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، جدة، شركة مكتبات عكاظ، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- فضائح الباطنية، للغزالي، عمَّان، دار البشير، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

- فقه الزكاة، ليوسف القرضاوي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، لمحمود محمود الغراب، دمشق، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
- الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت٤٦٢هـ)، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، الرياض، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.
- الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي، محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي (ت١٣٧٦هـ)، خرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، القاهرة، دار التراث، الطبعة الأولى، ١٣٩٦هـ.
- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (بهامش المستصفى)، للكنوي، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. مصورة عن طبعة المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ.
- فوات الوفيات، لابن شاكر الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد (ت٧٦٤هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤م.
- القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، لمحمود حامد عثمان، القاهرة، دار الفكر الحديث، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز (ت٦٦٠هـ)، راجعه وعلَّق عليه: طه عبد الرءوف سعد، بيروت، دار الجيل، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- الكاشف في معرفة مَن له رواية في الكتب الستة، للذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: عزت علي عيد عطية وموسى

محمد علي الموشي، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

- الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر (بهامش اليواقيت والجواهر)، للشعراني، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.
- كتاب الأفعال، للسرقسطي، أبو عثمان سعيد بن محمد المعافري.
- كتاب السبعة في القراءات، لابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس التميمي البغدادي (ت٣٢٤هـ)، تحقيق: شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة، (د.ت).
- كتاب الطبقات الكبير، لابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت٣٢٠هـ)، تحقيق: علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة الخانجي، (طبعة خاصة إلى مكتبة الأسرة) الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م.
- الكتاب المقدس (العهد القديم).
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمد (ت٥٣٨هـ)، رتَّبه وضبطه وصحَّحه: محمد عبد السلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للعجلوني، إسماعيل بن محمد (ت١١٦٢هـ)، بيروت، مؤسسة مناهل العرفان؛ دمشق، مكتبة الغزالي، الطبعة الأولى، (د.ت).
- الكواكب الزاهرة في اجتماع الأولياء يقظة بسيد الدنيا والآخرة ﷺ، لابن مغيزيل، أبو الفضل عبد القادر بن الحسين الشاذلي (ت٨٩٤هـ)، تحقيق: محمد سيد سلطان وعلي عبد الحميد عيسى، القاهرة، دار جوامع الكلم، (د.ت).

- لباب النقول في أسباب النزول، للسيوطي، تحقيق: حمزة النشرتي وعبد الحفيظ فرغلي وعبد الحميد مصطفى إبراهيم، القاهرة، المكتبة القيمة، (د.ت).
- لسان العرب، لابن منظور.
- لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض وعبد الفتاح أبو سنة، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
- لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق؛ المعروف بـ(المنن الكبرى)، للشعراني، تقديم: عبد الحليم محمود، القاهرة، عالم الفكر، الطبعة الثانية، (د.ت).
- اللمع في أصول الفقه، للشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشافعي (ت٤٧٦هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- مؤلفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، لعثمان يحيى، ترجمه عن الفرنسية: أحمد محمد الطيب، دار الصابوني - دار الهداية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.
- مالك (حياته وعصره - آراؤه وفقهه)، لمحمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٧م.
- مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي (ت٢١٠هـ)، عارضه بأصوله وعلَّق عليه: محمد فؤاد سزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي، (د.ت).
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر (ت٨٠٧هـ)، بيروت، مؤسسة المعارف، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- مجموعة الفتاوى، لابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام الحراني (ت٧٢٨هـ)، اعتنى بها وخرَّج أحاديثها: عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء - دار الحديث، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

- المجموع شرح المهذب، حقَّقه وعلَّق عليه وأكمله: محمد نجيب المطيعي، جدة، مكتبة الإرشاد، (د.ت).
- محاسن الاصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح (بهامش المقدمة)، للبلقيني، أبو حفص سراج الدين عمر بن رسلان الكناني المصري (ت٨٠٥هـ)، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، القاهرة، دار المعارف، (د.ت).
- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لابن جني، أبو الفتح عثمان (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.
- المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، للرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن (ت٣٦٠هـ)، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، بيروت، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١، ٢)، لابن عطية، أبو محمد عبد الحق ابن عطية الغرناطي (ت٥٤١هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد صادق الملاح، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.
- المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
- المحلَّى، لابن حزم، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار التراث، (د.ت).
- مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي.
- مختصر المزني (بهامش الأم)، للمزني، إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المصري (ت٢٦٤هـ)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)، ٢٠٠٢م.
- المدخل، لابن الحاج، أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد العبدري المالكي الفاسي (ت٧٣٧هـ)، القاهرة، دار التراث، (د.ت).

- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن بدران، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى (ت١٣٤٦هـ)، ضبطه وصحَّحه: محمد أيمن ضناوي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- المدونة الكبرى (رواية سحنون عن ابن القاسم)، بيروت، دار الفكر، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.
- المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ).
- المستصفى في علم الأصول، للغزالي، صحَّحه: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- مسلم الثبوت (مع شرحه فواتح الرحموت)، للبهاري، محب الله بن عبد الشكور الهندي (١١١٩هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م. مصورة عن طبعة المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ.
- المسند، لأحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وأتمه: حمزة الزين، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.
- المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، وهم: أبو البركات عبد السلام بن عبد الله، وأبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، وأبو العباس أحمد بن عبد الحليم، جمعها: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي (ت٧٤٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، مطبعة المدني، (د.ت).
- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجة، للبوصيري، الشهاب أحمد بن أبي بكر (ت٨٤٠هـ)، تحقيق وتعليق: موسى محمد علي وعزت علي عطية، القاهرة، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- معالم السنن، للخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد البُستي (ت٣٨٨هـ)، خرَّج آياته

ورقّم كتبه وأحاديثه: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

- **المعالم في أصول الفقه**، لفخر الدين الرازي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مؤسسة مختار- دار عالم المعرفة، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.
- **معاني القرآن**، للأخفش الأوسط، أبو الحسن سعيد بن مسعدة (ت٢١٥هـ)، تحقيق: هدى محمود قراعة، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- **المعتمد في أصول الفقه**، لأبي الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، قدَّم له وضبطه: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، للمراكشي، محيي الدين عبد الواحد بن علي التميمي (ت٦٤٧هـ)، تحقيق: محمد زينهم عزب، دار الفرجاني، (د.ت).
- **المعجزة الكبرى القرآن**، لمحمد أبو زهرة، القاهرة، دار الفكر العربي، (د.ت).
- **معجم الأعلام والموضوعات في القرآن الكريم**، لعبد الصبور مرزوق، القاهرة، دار الشروق، (طبعة خاصة لمكتبة الأسرة) الهيئة العامة المصرية للكتاب، ٢٠٠٢م.
- **معجم ألفاظ القرآن الكريم**، مجمع اللغة العربية (القاهرة).
- **معجم البلدان**، للحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي، بيروت، دار صادر - دار بيروت، ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م.
- **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، لمحمود عبد الرحمن عبد المنعم، القاهرة، دار الفضيلة، (د.ت).
- **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية (القاهرة).
- **المغني**، لابن قدامة، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- **مفتاح الأصول في بناء الفروع على الأصول**، للتلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد

(ت٧٧١هـ)، تحقيق: أحمد عز الدين عبد الله خلف الله، القاهرة، دار السعادة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل (ت٣٣٠هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا - بيروت، المكتبة العصرية، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م.
- مقدمة ابن خلدون، لابن خلدون، أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ)، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة، نهضة مصر، الطبعة الثالثة، (د.ت).
- المقدمة في علوم الحديث، لابن الصلاح، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، القاهرة، دار المعارف، (د.ت).
- الملل والنحل، للشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت٥٤٨هـ)، تحقيق، محمد سيد كيلاني، بيروت، دار صعب، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
- منتقى الأخبار، لابن تيمية، مجد الدين أبو البركات عبد السلام (ت٦٥٢هـ).
- منهاج الوصول إلى علم الأصول (مع شرحه نهاية السول)، للبيضاوي، أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد (ت٦٨٥هـ)، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- منهج ذوي النظر شرح منظومة علم الأثر، للترمسي، محمد محفوظ بن عبد الله بن عبد المنان، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

- **منهج عمر بن الخطاب في التشريع الإسلامي**، لمحمد بلتاجي حسن، القاهرة، مكتبة الشباب، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.
- **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، للشيرازي، بيروت، دار الفكر، (د.ت).
- **الموافقات في أصول الشريعة**، للشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى المالكي (ت٧٩٠هـ)، شرحه وخرَّج أحاديثه: عبد الله دراز؛ وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز؛ وضع فهارسه: عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).
- **الموطأ (برواية يحيى بن يحيى الليثي)**، لمالك بن أنس (ت١٧٩هـ).
- **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، للذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي، (د.ت).
- **النبذ في أصول الفقه الظاهري**، لابن حزم، قدَّم له وعلَّق عليه: الشيخ محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
- **نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر**، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمود محمد محمود حمودة، القاهرة، مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- **نزهة النظر في شرح نخبة الفكر**، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
- **النسخ في القرآن الكريم**، لمصطفى زيد، المنصورة، دار الوفاء، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.
- **نصب الراية لأحاديث الهداية**، للزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف ابن محمد الحنفي المصري (ت٧٦٢هـ)، اعتنى به: أيمن صالح شعبان، القاهرة، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، للمقَّري، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن

محمد التلمساني (ت١٠٤١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

- نهاية السول في شرح منهاج الوصول، للإسنوي، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن الجزري (ت ٦٠٦هـ).
- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني، تحقيق: نصر فريد واصل، القاهرة، المكتبة التوفيقية، (د.ت).
- الهداية شرح بداية المبتدي، للمرغيناني، برهان الدين أبو الحسن علي الدين بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني (ت٥٩٣هـ)، اعتنى به: أيمن صالح شعبان، القاهرة، المكتبة التوفيقية، (د.ت).
- هدية العارفين، لإسماعيل باشا البغدادي، بيروت، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل، أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت٥١٣هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
- الوافي بالوفيات، للصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت٧٦٤هـ)، باعتناء: س. ديدرينغ، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر (ت٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٨م.
- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، للشعراني، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.

تُراث
مركز تراث للبحوث والدراسات
TURATH for Research and Studies

+20 1098274752
info.turath@gmail.com
turathcenter

ISBN 978-977-86087-0-0
9 789778 608700